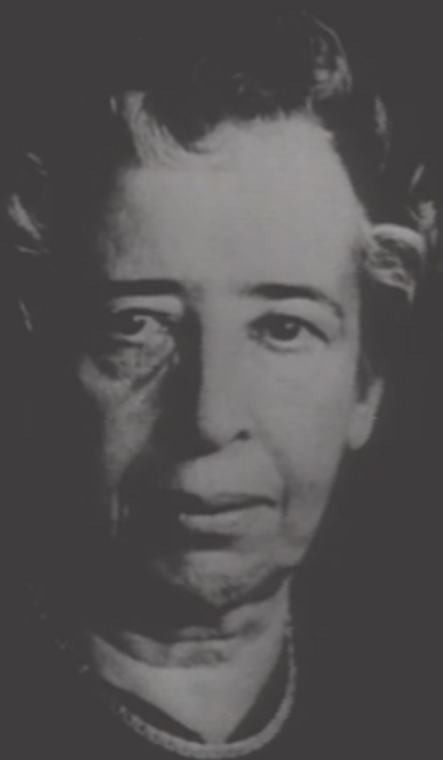




HANNAH ARENDT

VIATA MINTII

VIATA MINȚII

HANNAH ARENDT



VIATA MINTII

*Numquam se plus agere quam nihil cum
ageret, numquam minus solum esse quam
cum solus esset*

(niciodată nu e un om mai activ
atunci când nu face nimic,
niciodată nu e mai puțin singur
atunci când e doar însuși.)

CATO

Fiecare dintre noi este ca un om care vede
lucruri într-un vis și gândește că el
le cunoaște perfect, iar apoi se trezește
pentru a afla că nu cunoaște nimic.

PLATON, *Omul Politic*

Unu / Gândire

Doi / Voire

Apendice / Judecare

Nota traducătorului Nota editorului

Unu / Gândire

INTRODUCERE | 19

I. APARENȚIE

1. Natura fenomenală a lumii | 39
2. Ființa (adevărată) și (simplă) aparenție: teoria celor două-lumi | 43
3. Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeței | 46
4. Trup și suflet; suflet și minte | 51
5. Aparenție și similare | 58
6. Ego-ul gânditor și sinele: Kant | 61
7. Realitatea și ego-ul gânditor: îndoiala carteziană și *sensus communis* | 66
8. Știință și simț comun; distincția lui Kant între intelect și rațiune; adevăr și sens | 75

II. ACTIVITĂȚI MINTALE ÎNTR-O LUME A APARENȚIILOR

9. Invizibilitate și retragere | 91
10. Războiul intramural dintre gândire și simțul comun | 102
11. Gândirea și facerea: spectatorul | 114
12. Limbaj și metaforă | 121
13. Metafora și inefabilul | 133

III. CE NE FACE SĂ GÂNDIM?

14. Asumpțiile pre-filozofice ale filozofiei grecești | 153
15. Răspunsul lui Platon și ecourile sale | 165
16. Răspunsul roman | 176
17. Răspunsul lui Socrate | 192
18. Doi-întru-unu | 206

IV. UNDE SUNTEM ATUNCI CÂND GÂNDIM?

19. „*Tantôt je pense et tantôt je suis*” (Valéry): nicăieri-ul | 225
20. Golul între trecut și viitor: *nunc stans*-ul | 230
21. Postscriptum | 241

Note | 246

INTRODUCERE | 269

I. FILOZOFII ȘI VOIREA

1. Timpul și activățile mentale | 279
2. Voirea și epoca modernă | 288
3. Obiecțiile principale împotriva voirii în filozofia post-medievală | 291
4. Problema noului | 297
5. Ciocnirea între gândire și voire: tonalitatea activităților mintale | 303
6. Soluția lui Hegel: filozofia Istoriei | 309

II. *QUAESTIO MIHI FACTUS SUM:*

DESCOPERIREA OMULUI INTERIOR

7. Facultatea alegerii: *proairesis*, predecesorul Voirii | 325
8. Apostolul Pavel și in-potența Voirii | 333
9. Epictet și omnipotența Voirii | 343
10. Augustin, primul filozof al Voirii | 356

III. VOIRE ȘI INTELECT

11. Thomas d'Aquino și primatul Intellectului | 387
12. Duns Scotus și primatul Voirii | 400

IV. CONCLUZII

13. Idealismul german și „podul-curcubeu de concepte” | 427
14. Respingerea lui Nietzsche a Voirii | 437
15. Voirea-a-nu-voi a lui Heidegger | 452
16. Abisul libertății și *novus ordo seclorum* | 476

Note | 500

Postfața editorului | 520

Apendice / Judecare | 534

EXTRAS DIN LECTURI ASUPRA FILOZOFIEI POLITICALE A LUI KANT

Decizii de translație | 554

Figural | 566

Nota traducătorului

Am tradus totul — engleză, germană, franceză, latină, greacă. Nu puteam decât să traduc tot. Totul am tradus greșit, i.e., anadecvat, non-normal. Și am făcut asta în umbra unei întreite gândiri-voiri-judecări: corectul își curge în propria matcă, mereu-același; ceea ce face fluxul să crească este forțarea mătci; greșitul forțează matca, și poate inunda ceea ce stă pe mal, și poate face ca, atunci când fluxul este slăbit, acesta să reziste, să-și continue fiirea, dacă nu să se enființeze într-o expresie [en]lărgită, (mai) cuprinzătoare. Nu puteam traduce cartea de gândire, de voire, și de judecare decât gândind, voind, și judecând alături-împreună cu ea (dacă am reușit). Aici, totul am tradus greșit: fiecărui cuvânt i-am căutat nu spunerea în-comun la care participăm prin acceptarea contigentei inchestionabile a spunerii, necesară utilizării rapide[, pe negândite], ci text/ura/, tactibilul prezenței, în-scrierea într-o posibilitate de a spune realul ascuns în-de el așa cum un simplu A (‘ălep, ‘ălef, ‘alif, alpha, azu, *ansuz) ascunde un cap de bour abstractizat de un Cineva acum trei mii+ de ani. Am căutat o spunere de înțelegere de cuprindere, și am preferat-o, atunci când am găsit-o, spunerii de utilizare. Da, multa-eroare devine astfel posibilă, mai mult, ea este necesarizată: trebuie să pot greși în a lua întotdeauna deja gata-preparatul „minte”, „mind”, „mens” pentru a avea măcar cea mai mică probabilitate de șansă să văd invizibilul cuprins în aceste cinci litere unite ale limbii româniei m-i-n-t-e [care minte? cine minte? — iată ce joc viclean-bolnav{-simplist} ne joacă limba; de ce ne trimite de la „minte”, subiectul cărții *Viața Minții*, la această a-teză, verbul a minți, „a spune minciuni”? Aceste viclenii, ale limbii (limbajului), ale rațiunii, ale sensului, dacă nu este cumva doar una singură, e ceea ce am încercat să brusciez în trans-versarea textului scris de Hannah Arendt într-o zonă semantică diferită de cea în care l-am adus.]. Da, poate că în unele locuri ar fi fost bună ceva mai multă blândețe, un fel de tact diplomatic [hexaploomatic, în drept, fiindcă șase sunt limbile puse în contact aici {*diploos*, în greacă, cuvânt care îl (sub)generează pe diplomat, semnifică (sau, ar putea) pliul dublu pus între pentru a atenua întâlnirea dintre mine și tine, sau poate că e bi-plierea unui eveniment ca marcaj pentru o amintire a unui

invizibil: posibila-întotdeauna-frustrată mediere între mine și tine, între cuvântul-donator și cuvântul-primitor în procedeul traducerii.}}].

Cărțile, scrisori lungi prietenilor. Dar tu, cititorule, nu ești prietenul meu. Ce spune următoarea propoziție: am tradus pentru mine. Ce este acest univers con-centrant. Acest „mine” nu este un acces de „egoism” (poziție intenabilă conceptual, egoismul — un solipsism vulgar), acest *mine* este singura posibilitate atunci când prietenia a fost imposibilizată. Nu mai suntem în dialogul aporetic al lui Platon, e încă mai rău: nu mai avem un comun în care să ne întâlnim. Cartea ([în-]comunul spunerii), spulberată, definitiv, dez-comunizată. Prietenia, chiar realizarea în actual a raționării care de-barbarizează (în sensul grec, prin raționarea-în-comun ne înțelegem ca fiind nici unul, nici altul, barbari), are nevoie de un alt limbaj (cine-ce nu are? economia-politica-socialul, alte substanțe totalizante, toate ar dori și ar avea nevoie de unul). Cert e că la De ce mințim (procesul de a avea/utiliza o minte, și nu cel de a spune minciuni)? nimic nu pare să fie suficient pentru a răspunde; e cert că [doar/numai?] în-prin minte putem fi prieteni, și suntem prieteni {cu&între noi, cu lumea, *amor mundi*, *Sorge für die Geviertliebe*} [doar/numai?] atât timp cât mințim (avem minte). A avea o viață a minții — a fi dispus înspre prietenie (a gândi mintea ca fiind pentru înțelegere, ce deturnare dezastruoasă):: nu poate să nu-mi apară așa ceva ca un miraj de edulcorare infantilizantă, supra-superficială, iar asta pentru că într-adevăr astfel ar fi dacă limbajul, forța de real-ificare, s-ar păstra în hotarele pre-date, iar de aceea am tradus pentru mine, ireverențios, traducând în-din-prin text a-textul (străinul de text), pentru a [tr/a/]duce înspre tine.

Nu am putut traduce decât (gândind-voind-judecând) așa cum am făcut-o: rău-traducând, translatând, barbarizând cuvintele la limita înțelegerii și a realului în speranța (a priori non-realizabilă?) de a avea, în final și în continuu, un sens de-barbarizat, sau cel puțin unul înstrăinat, generator de atenție.

De ce te-ai con-cerna cu ceea ce e inputință&eșec, pentru că nu se „clarifică” ce și cum e cu „mintea” odată ce sunt citite aceste sute de pagini? De ce faci orice-lucru din ceea ce faci: de ce (încerci) să(-ți) pro-duce o minte?

JAN CAVEL

Nota editorului

Ca prietenă a Hannei Arendt și ca executor literar, am pregătit pentru publicare *Viața Minții*. În 1973 *Gândire* a fost livrată într-o formă prescurtată în cadrul prelegilor Gifford de la Universitatea din Aberdeen, iar în 1974 a fost prezentat începutul din *Voire*. Atât *Gândire* cât și *Voire*, din nou în formă prescurtată, au fost susținute drept cursuri la New School for Social Research în New York în 1974 și 1975. Istoria lucrării și a preparării ei editoriale vor fi relatate la finalul cărții în postfața editorului. A doua parte conține un appendice cu cea de a treia parte, Judecare, ce cuprinde extrase dintr-o prelegere asupra filozofiei politice a lui Kant susținută în 1970 la New School.

Din partea Hannei Arendt, țin să mulțumesc profesorului Archibald Wernham și profesorului Robert Cross de la Universitatea din Aberdeen, și de asemenea doamnelor Wernham și Cross, pentru bunătatea și ospitalitatea arătate Hannei în perioada de susținere a prelegerilor Gifford. Mulțumiri și pentru Senatus Academicus a Universității care a fost responsabil pentru invitație.

Mulțumirile mele, ca editor, sunt, în special, pentru Jerome Kohn, asistentul lui Dr. Arendt la New School, pentru ajutorul continuu pe care l-a oferit în rezolvarea unor probleme textuale dificile și pentru sârguința și grija cu care a vânat și verificat referințe. Și de asemenea sunt recunoscătoare lui și lui Larry May pentru prepararea indexului. Mulțumirile mele particulare și pentru răbdarea lui Margo Viscusi de care a dat dovadă când a dactilografiat un manuscris cu multe inserții și interlinieri în scrieri de mână diferite, și pentru întrebările sale editoriale. Îi mulțumesc și soțului ei, Anthony Viscusi, pentru împrumutul de cărți de specialitate care au facilitat mult căutarea unor citate eluzive. Îi mulțumesc și soțului meu, James West, pentru cărțile de specialitate de filozofie pe care le-a oferit și pentru promptitudinea sa de a discuta manuscrisul și ocazionalele sale perplexități, și îi mulțumesc și pentru hotărârea de a tăia câteva noduri gordiene în ce privește planul

general și configurația acestui volum. Îi sunt recunoscătoare și lui Lotte Köhler, co-executorul meu, pentru că a făcut accesibile pentru editori cărțile relevante din biblioteca Hannei Arendt, și pentru ajutorul și devoțiunea sa. Multă apreciere și pentru Roberta Leighton și staff-ul ei de la Harcourt Brace Jovanovich pentru chinurile suportate și inteligența pusă în valoare pentru sarcina dificilă a manuscrisului, depășind cu mult practica editorială normală. Îi mulțumesc și lui William Jovanovich pentru interesul personal pe care l-a avut întotdeauna pentru *Viața Minții*, deja evident prin prezența lui la Aberdeen la trei dintre prelegerile Gifford. Hannah Arendt era mai mult decât un „autor” pentru el, iar ea a apreciat nu numai prietenia lui, dar și comentariile și intuițiile critice pe care le-a făcut asupra textului ei. De la moartea ei, m-a încurajat prin lectura lui atentă a textului editat și prin sugestiile privind mânuirea materialului pentru Judecare extras din prelegerile despre Kant. Mai mult decât atât, a fost dispoziția lui de a împărți povara deciziei în anumite puncte minuțioase, dar și în cele de mare importanță. Trebuie să mulțumesc celor doi prieteni Stanley Geist și Joseph Frank pentru disponibilitatea pe care au arătat-o privind consultarea asupra anumitor probleme lingvistice ridicate de manuscris. Iar, pentru ajutorul pe care mi l-a dat cu limba germană, îi mulțumesc și prietenului meu Werner Stemans de la Institutul Goethe din Paris. Recunoștință se impune și pentru *The New Yorker*, care a publicat *Gândire* cu doar câteva modificări; simt grațitudine și pentru William Shawn, pentru răspunsul său entuziast privind manuscrisul – o reacție ce ar fi foarte satisfăcătoare pentru autoare. În final, și în special, îi mulțumesc Hannei Arendt pentru privilegiul de a lucra la cartea ei.

MARY MCCARTHY

Unu / Gândire

*Gândirea nu aduce cunoaștere
cum fac științele.*

*Gândirea nu produce utilizabilă
înțelepciune practică.*

*Gândirea nu rezolvă ghicitorile
universului.*

*Gândirea nu ne îndrează în direct
cu puterea de a acționa.*

MARTIN HEIDEGGER

INTRODUCERE

Titlul pe care l-am dat acestor serii de prelegeri, *Viața Minții*, sună pretențios, iar a vorbi despre Gândire îmi pare atât de încrezut încât cred că ar trebui să încep mai puțin cu o apologie, cât cu o justificare. Nicio justificare, desigur, nu este cerută de topica în sine, în special nu în contextul de eminență inerent Prelegerilor Gifford. Ce mă supără este că îmi încerc mâna, fiindcă nu am nici revendicarea, nici ambiția de a fi un „filozof”, or să fiu numărată printre ceea ce Kant numește, nu fără ironie, *Denker von Gewerbe* (gânditori profesioniști)¹. Întrebarea este atunci dacă nu ar fi trebuit să fi lăsat aceste probleme pe mâna experților, iar răspunsul ar trebui să arate ce m-a făcut să mă aventurez din terenul relativ sigur al științei și teoriei politice în aceste probleme copleșitoare {awesome}, în loc să le las în pace.

Factual, preocupările mele cu activitățile mintale au două origini oarecum diferite. Impulsul imediat a venit după asistarea la procesul lui Eichmann în Ierusalim. În reportajul meu² am vorbit de „banalitatea răului”. În spatele acelei fraze, nu susțineam nicio teză sau doctrină, deși eram oarecum conștientă de faptul că mergea invers decât tradițiile noastre de gândire – literare, teologice sau filozofice – despre fenomenul răului. Răul, am învățat, este ceva demonic; încarnarea lui este Satan, „un fulger căzut din cer” (Luca 10:18), sau Lucifer, îngerul căzut („diavolul este și el un înger” – Unamuno) al cărui păcat este mândria („mândru ca Lucifer”), adică acea *superbia* de care numai cei mai buni sunt capabili: nu vor să-l servească pe Dumnezeu, ci să fie precum El. Oamenii răi, ni se spune, acționează mânați de invidie; aceasta poate fi resentimentul față de o situație care nu a ieșit bine fără a fi însuși vinovați (Richard al treilea) sau invidia lui Cain, care l-a omorât pe Abel fiindcă „Dumnezeu s-a uitat la ofranda lui Abel, dar la a lui Cain nu s-a uitat”. Sau pot fi mânați de slăbiciune (Macbeth). Sau, dimpotrivă, de răutatea plină de ură pentru bunătatea pură (Iago: „I hate the Moor: my cause is hearted”; ura lui Claggart pentru inocența „barbară” a lui Billy Budd, ură considerată de Melville „o depravare în concordanță cu natura”), sau de poftă, „rădăcina la tot răul” (*Radix omnium*

malorum cupiditas). Cu toate acestea, m-am confruntat cu ceva complet diferit și totuși incontestabil factual. Am fost uluită de o manifestare a superficialității făptașului care a făcut imposibilă depistarea de urme ale răului indiscutabil a faptelor sale la orice nivel mai profund al rădăcinilor sau motivelor. Faptele erau monstruoase, dar făptașul – cel puțin cel efectiv acum în proces – era destul de banal, ținând de locul comun, nimic demonic sau monstruos. Nu era nici un semn în el de convingeri ideologice ferme sau de motive specifice răului, iar singura caracteristică notabilă care putea fi detectată în comportamentul său trecut, după cum și în comportamentul din timpul procesului și în examinarea făcută de poliție înainte de proces, era ceva complet negativ: nu stupiditate, ci *lipsă de gânduri*. În mediul israelian al procesului și al procedurilor curții a funcționat la fel de bine cum a funcționat sub regimul nazist, dar, atunci când era confruntat cu situații pentru care asemenea proceduri de rutină nu existau, era neajutorat, iar limba asuprită de clișee pe care o vorbea la bară producea, după cum evident a făcut în viața lui oficială, un fel de comedie macabră. Clișeele, frazele tipar, aderența la convențional, codurile de expresie și de purtare standardizate au funcția, recunoscută social, de a ne proteja de realitate, adică împotriva revendicărilor asupra atenției noastre pe care toate evenimentele și faptele le fac prin chiar virtutea existenței lor. Dacă răspundem la aceste revendicări de fiecare dată, am fi rapid epuizați; Eichmann diferea de noi toți prin faptul că nu era deloc conștient de asemenea revendicări.

A fost absența lui de gândire – care este o destul de banală experiență a vieții de toate zilele, când nu avem deloc timpul, sau nici măcar înclinația, să ne *oprim* și să gândim – care mi-a stârnit interesul. Este facerea răului (păcatele omisiunii, dar și păcatele comiterii) posibilă prin definiție nu numai datorită „motivelor de bază” (cum le numește legea), dar prin oricare fel de motiv, prin oricare mișcare de interes sau voliție? Este ticăloșia, oricum am dori să o definim – definiția fiind „determinată să dovedească un răufăcător” – o condiție *nu* neapărat necesară pentru facerea răului? S-ar

putea ca problema binelui și răului, facultatea noastră pentru spunerea binelui de rău, să fie conectată cu facultatea noastră de a gândi? Pentru a fi siguri, nu în sensul că gândirea ar fi vreodată capabilă să producă fapta bună ca rezultat propriu, ca și cum „virtutea ar putea fi predată” și învățată – numai obiceiurile {habits} și convențiile {customs} pot fi predate, și știm prea bine viteza alarmantă cu care sunt dezvățate și uitate când noi circumstanțe cer o schimbare în purtări și în tiparele comportamentale. (Faptul că, de obicei, tratăm problemele privind binele și răul în cursuri despre „morale” și „etici” ar putea indica cât de puțin știm despre ele, pentru că „moralele” vin de la *mores*, iar „eticile” de la *ēthos*, cuvintele latine și grecești pentru convenții și obiceiuri, cuvântul latin fiind asociat cu regulile de comportament, iar cel grec este derivat din habitat, precum „obiceiurile” noastre {our “habits”}). Absența gândirii cu care m-am confruntat nu a izvorât nici din uitarea unor presupuse maniere și obiceiuri bune, și nici din stupiditate în sensul inabilității de a înțelege – nici măcar în sensul de „insanitate morală”, pentru că absența gândirii era evidentă și în situații ce nu aveau nimic cu așa-zisele decizii etice sau probleme de conștiință.

Întrebarea care s-a impus a fost: s-ar putea ca activitatea de a gândi în sine, obiceiul de a examina orice se întâmplă să atragă atenția, indiferent de rezultate și conținut specific, s-ar putea ca activitatea aceasta să fie printre condițiile care fac pe oameni să se rețină de la a face rău sau, eventual, să-i „condiționeze” împotriva răului? (Chiar cuvântul „conștiință”, considerat în orice fel, arată în direcția asta atât timp cât înseamnă „a ști cu și prin mine”, un tip de cunoaștere ce e actualizat în fiecare proces de gândire). Și nu este susținută ipoteza asta de tot ceea ce știm despre conștiință, adică, o „conștiință bună” este considerată o regulă doar de oamenii răi, criminalii și ceilalți, cât timp numai „oamenii buni” sunt capabili de a avea o conștiință pătată? Pentru a spune altfel folosind limbajul kantian: după conștientizarea unui fapt care, cu voie sau fără voie, „mă pune în posesia unui concept” (banalitatea răului), nu am putut să nu ridic *quaestio juris* și să

mă întreb „cu ce drept l-am posedat și folosit”³.

Procesul lui Eichmann, pentru început, mi-a stârnit interesul față de acest subiect. Apoi, aceste întrebări morale, ce au reieșit din experiența factuală, și care merg invers decât înțelepciunea din trecut – nu numai față de variatele răspunsuri tradiționale pe care „etica”, o ramură a filozofiei, le-a oferit problemei răului, dar și împotriva răspunsurilor mai largi pe care filozofia le are pentru problema mult mai puțin urgentă Ce este gândirea? –, mi-au reînnoit anumite dubii ce m-au necăjit de când am terminat un studiu pe care editorul meu a fost suficient de înțelept să-l numească „Condiția Umană”, dar pe care eu l-am intenționat mai modest ca o cercetare asupra „Vita Activa”. Am fost interesată de problema Acțiunii, cea mai veche preocupare {concern} în teoria politică, și ce m-a tulburat întotdeauna în legătura cu asta a fost că însuși termenul pe care l-am adoptat pentru reflecțiile mele, *vita activa*, a fost folosit de oameni care erau dedicați unui mod de viață contemplativă și care priveau toate felurile de a fi în viața din acea perspectivă.

Văzută din acea perspectivă, modul de viață activă este „laborios”, calea contemplativă este tăcere pură; viață activă e publică, cea contemplativă e în „deșert”; cea activă este devotată „necesităților aproapelui”, cea contemplativă „vederii lui Dumnezeu”. (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in reque. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei*). Am citat dintr-un autor medieval⁴ din secolul doisprezece, aproape la întâmplare, fiindcă idea că contemplarea este cea mai înaltă stare a minții este veche cât filozofia Occidentală. Activitatea gândirii – potrivit lui Platon, dialogul lipsit de sunet pe care-l purtăm cu noi înșine – ajută doar la a deschide ochii minții, și chiar *nous*-ul aristotelian este un organ pentru vederea și ținerea adevărului. În alte cuvinte, gândirea țintește la și sfârșește în contemplare, iar contemplarea nu este o activitate, ci o pasivitate; este punctul unde activitatea mintală ajunge la odihnă. Conform tradițiilor din timpurile creștine, când filozofia a devenit slujnica

teologiei, gândirea a devenit meditație, iar meditația din nou a sfârșit în contemplare, un fel de stare binecuvântată a sufletului unde mintea nu mai tânjea să cunoască adevărul, ci, în anticipare a stării viitoare, îl primea temporar în intuiție (Descartes, caracteristic, încă influențat de această tradiție, a numit tratatul în care voia să demonstreze existența lui Dumnezeu *Méditations*). Odată cu timpurile moderne, gândirea a devenit îndeosebi slujnica științei, a cunoașterii organizate; și chiar dacă gândirea a devenit astfel foarte activă, urmând convingerea modernă că pot cunoaște doar ceea ce pot face eu însumi, a fost matematica, știința non-empirică prin excelență, unde pare că mintea se joacă cu ea însăși, cea care s-a dovedit a fi Știința științelor, oferind cheia pentru acele legi ale naturii și ale universului care erau ascunse de aparențe. Dacă a fost axiomatic pentru Platon că ochiul invizibil al sufletului era organul pentru a ține adevărul invizibil cu certitudinea cunoașterii, a devenit axiomatic pentru Descartes – în timpul nopții faimoase a „revelației” sale – că exista „un acord fundamental între legile naturii [care sunt ascunse de aparențe și de percepțiile înșelătoare ale simțurilor] și legile matematicii”⁵; adică, între legile gândirii discursive aflate pe cel mai înalt, mai abstract nivel și legile a orice stă în spatele simplelor aparențe în natură. Și el chiar a crezut că printr-o asemenea gândire, folosind ceea ce Hobbes a numit „socoteala cu consecințele”, putea oferi cunoaștere certă privind existența lui Dumnezeu, natura sufletului și probleme similare.

Ce m-a interesat în Vita Activa a fost că noțiunea contrară de tăcere completă în Vita Contemplativa era atât de copleșitoare, încât, comparate cu această nemișcare, toate celelalte diferențe dintre variile activități în Vita Activa dispăreau. În comparație cu această tăcere nu mai era important dacă lucrai sau arai pământul, sau munceai și produceai diverse obiecte folositoare, sau acționai împreună cu ceilalți în variate întreprinderi. Chiar și Marx, în ale cărui opere și în a cărui gândire chestiunea acțiunii a jucat un rol crucial, „folosește expresia *Praxis* doar în sensul a ‘ce face omul’, ca opusă la ‘ce gândește omul’”⁶. Eu eram oarecum conștientă că

această problemă putea fi privită și dintr-un cu totul alt punct de vedere, iar pentru a-mi indica dubiile am încheiat acest studiu al vieții active cu o sentință curioasă pe care Cicero i-a atribuit-o lui Cato, care obișnuia să spună „niciodată nu e un om mai activ ca atunci când nu face nimic, niciodată nu e mai puțin singur ca atunci când e doar cu el însuși” (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*)⁷. Presupunând că Cato avea dreptate, întrebările sunt evidente: Ce „facem” atunci când nu facem decât să gândim? Unde suntem noi, care în mod normal suntem întotdeauna înconjurați de ceilalți, atunci când suntem cu nimeni decât cu noi înșine?

Desigur, a ridica asemenea întrebări prezintă unele dificultăți. La o primă vedere, par să aparțină de ceea ce se obișnuia a fi numit „filozofie” sau „metafizică”, doi termeni și două domenii de cercetare care, după cum știm cu toții, au căzut în dizgrație. Dacă acestea ar fi doar o problemă pentru atacurile pozitivismului și neo-pozitivismului modern, probabil nu ar trebui să ne îngrijorăm. Afirmatia lui Carnap cum că metafizica ar trebui să fie privită drept poezie cu siguranță că merge împotriva a ceea ce susțin de obicei metafizicienii; dar acestea, precum evaluarea lui Carnap, ar putea fi bazate pe o subestimare a poeziei. Heidegger, pe care Carnap l-a singularizat pentru a-l ataca, a ripostat afirmând că filozofia și poezia sunt într-adevăr foarte apropiate; nu sunt identice, dar izvorăsc din aceeași sursă – care este gândirea. Iar Aristotel, pe care nimeni până acum nu l-a acuzat că ar fi scris „doar” poezie, era de aceeași opinie: poezia și filozofia aparțin cumva una alteia. Faimosul aforism al lui Wittgenstein, „despre ce nu putem vorbi trebuie să tăcem”, ce argumentează de cealaltă parte, s-ar putea aplica, dacă ar fi luat serios, nu numai pentru ceea ce stă dincolo de experiența simțurilor, dar chiar mai mult la obiectele senzațiilor. Nimic din ceea ce vedem sau auzim sau atingem nu poate fi exprimat în cuvinte care să egaleze ceea ce este dat simțurilor. Hegel avea dreptate când indica că „Acest-ul simțului.. nu poate fi atins prin limbă”⁸. Oare nu a fost, încă de la început, chiar descoperirea

discrepanței dintre cuvinte, mediul în care gândim, și lumea aparențelor, mediul în care trăim, ceea ce a condus la filozofie și metafizică? Cu excepția că la început a fost gândirea, fie în forma *logos*-ului, fie în cea a *noēsis*-ului, despre care se credea că poate atinge adevărul sau Ființa adevărată, iar înspre sfârșit, emfaza s-a schimbat pe ceea ce este dat percepției și instrumentelor cu care ne putem extinde și ascuți simțurile noastre corporale. Pare chiar natural ca prima să discrimineze împotriva aparențelor, iar ultima împotriva gândirii.

Dificultățile noastre privind întrebările metafizice sunt cauzate nu atât de mult de acei pentru care întrebările sunt „fără sens” oricum, ci chiar din partea celor de sub atac. Fiindcă așa cum criza și-a atins climaxul în teologie atunci când teologii, deosebiți de vechiul grup de necredincioși, au început să vorbească despre propunerea {proposition} „Dumnezeu e mort”, tot astfel criza în filozofie și metafizică a venit în deschidere atunci când filozofii însuși au început să declare sfârșitul filozofiei și metafizicii. De acum este o poveste veche (atracția pentru fenomenologia lui Husserl a pornit de la implicațiile anti-istorice și anti-metafizice ale sloganului „*Zu den Sachen selbst*”; iar Heidegger, care „după câte s-ar părea a rămas pe traseul metafizicii”, de fapt țintea la „depășirea metafizicii”, așa cum a spus de dese ori după 1930⁹).

Nu Nietzsche, ci Hegel a fost primul care a declarat că „sentimentul care subliniază religia în timpurile moderne [este] sentimentul: Dumnezeu este mort”¹⁰. Acum șaiszeci de ani, Enciclopedia Britannica s-a simțit suficient de sigură tratând „metafizica” ca filozofia „sub cel mai discreditat nume al său”¹¹, iar dacă dorim să urmărim această pierdere a reputației în trecut, îl descoperim pe Kant printre cei mai proeminenți dintre detractori, și nu Kant din *Critica Rațiunii Pure*, pe care Moses Mendelssohn l-a numit „atotdistrugătorul”, *alles Zermalmer*, ci Kant în scrierile lui pre-critice, unde admite destul de liber că „a fost destinul lui să se îndrăgostească de metafizică”, dar unde vorbește și de „abisul ei fără fund”, „terenul ei alunecos”, „tărâmul ei de lapte și miere” (*Schlaraffenland*) utopic unde „Visătorii rațiunii”

sălășluiesc precum într-o „navă aeriană”, astfel încât „nu există absurditate care nu ar putea fi adusă să fie de acord cu o înțelegciune fără temei”¹². Tot ceea ce trebuie spus astăzi pe acest subiect a fost admirabil spus de către Richard McKeon: în lunga și complicata istorie a gândului, această „copleșitoare știință” nu a produs niciodată o „convingere generală în ceea ce ține de funcția ei... și nici prea mult consens al opiniilor în ceea ce ține de subiectul tratat”¹³. Privind istoria detractărilor, este destul de surprinzător că însăși cuvântul „metafizică” a fost capabil să supraviețuiască. Kant ar putea fi suspectat de a avea dreptate atunci când, ca om foarte bătrân, după ce a dat o lovitură mortală „științei copleșitoare” {awesome science}, a profetizat că oamenii se vor întoarce cu siguranță la metafizică, „așa cum cineva se întoarce la metresa după o ceartă” (*wie zu einer entzweiten Geliebten*)¹⁴.

Nu cred că asta e foarte probabil și nici măcar de dorit. Dar, înainte de a începe să speculăm asupra avantajelor posibile ale situației prezente, ar fi înțelept să reflectăm la ce înseamnă cu adevărat observația că teologia, filozofia și metafizica au ajuns la un capăt – cu siguranță nu faptul că Dumnezeu a murit, ceva despre care *știm* la fel de puțin pe cât știm despre existența lui Dumnezeu (atât de puțin, de fapt, încât cuvântul „existență” este rău folosit), ci faptul că felul în care s-a gândit despre Dumnezeu timp de mii de ani nu mai este convingător; dacă ceva este mort, atunci asta nu poate fi decât *gândirea* tradițională despre Dumnezeu. Și ceva similar este adevărat și despre sfârșiturile filozofiei și metafizicii: nu vechile întrebări care sunt de aceeași vârstă cu omul au devenit „fără sens”, ci felul în care au fost încadrate și în care s-a răspuns și-a pierdut plauzibilitatea.

Ce a ajuns la un sfârșit e distincția elementară dintre sensibil și suprasensibil, împreună cu noțiunea, cel puțin la fel de bătrână ca Parmenide, că orice nu este dat simțurilor – Dumnezeu sau Ființa sau Primile Principii sau Cauzele (*archai*) sau Ideile – este mult mai real, mai adevărat, mai plin de sens decât ceea ce apare, este nu numai *dincolo* de simțuri, dar și *deasupra* lumii simțurilor. Ce e „mort” nu e numai

localizarea a acestor „adevăruri eterne”, dar chiar distincția în sine. Între timp, în voci din ce în ce mai stridente, puținii apărători ai metafizicii ne-au prevenit de pericolul nihilismului inerent acestei desfășurări; și chiar dacă ei însuși l-au invocat de puține ori, ei aveau un argument important în favoarea lor: este cât se poate de adevărat că, odată ce tărâmul suprasensibil este îndepărtat, opusul său, lumea aparențelor așa cum a fost înțeleasă atât de multe secole, este de asemenea anihilată. Sensibilul, după cum încă este înțeles de pozitiviști, nu poate supraviețui morții suprasensibilului. Nimeni nu a știut asta mai bine ca Nietzsche care, în descrierea poetică și metaforică a asasinării lui Dumnezeu¹⁵, a cauzat atât de multă confuzie în această situație. Într-un pasaj semnificant din *Amurgul idolilor*, el clarifică cuvântul „Dumnezeu” menționat la începutul textului. Era doar un simbol pentru tărâmul suprasensibil după cum este înțeles de metafizică; el folosește acum, în loc de „Dumnezeu”, expresia „lumea adevărată” și spune : „Noi am nimicit lumea adevărată. Ce a rămas? Cea aparentă poate? Oh, nu! Odată cu lumea adevărată am nimicit-o și pe cea aparentă.”¹⁶.

Intuiția lui Nietzsche, cum că „eliminarea suprasensibilului elimină în întregime și doar sensibilul împreună cu diferența dintre cele două” (Heidegger)¹⁷, este, de fapt, atât de evidentă, încât desfide orice încercare de a o data istoric; orice gândire în termeni de două lumi implică ca aceste două lumi să fie inseparabil conectate una cu alta. Astfel, toate elaboratele argumente moderne împotriva pozitivismului sunt anticipate de către nedepășita simplitate a dialogului lui Democrit dintre minte, organul pentru suprasensibil, și simțuri. Unele percepții sunt iluzii, spune mintea; se schimbă potrivit condițiilor corpului nostru; dulcele, amarul, culoarea și așa mai departe există doar *nomō*, prin convenție între oameni, și nu *physei*, potrivit cu natura adevărată din spatele aparențelor. Imediat după simțurile răspund: „Minte infamă! Ne răstorni în timp ce iei de la noi propria evidență [*pisteis*, tot ce poți crede]? Răsturnarea noastră va fi și a ta!”. În alte cuvinte, după ce echilibrul întotdeauna instabil dintre cele două lumi

este pierdut, indiferent dacă „lumea adevărată” o distruge pe „cea aparentă” sau invers, întregul context de referință, în care gândirea noastră a fost obișnuită să se orienteze, cedează. În acești termeni, nimic nu pare să mai facă mult sens.

Aceste „morți” moderne – a lui Dumnezeu, a metafizicii, a filozofiei și, prin implicare, a pozitivismului – au devenit evenimente de consecință istorică considerabilă, de vreme ce, odată cu începutul secolului XX, au încetat să mai fie preocuparea exclusivă a unei elite intelectuale și au devenit, în schimb, nu atât preocuparea cât presuposițiile comune neexamineate ale aproape oricui. Cu acest aspect politic al problemei nu suntem interesați aici. În contextul nostru, ar fi și mai bine să lăsăm această discuție, care de fapt este una de autoritate politică, în afara considerațiilor noastre și să insistăm, mai degrabă, pe simplul fapt că, oricât de serios ar fi implicate modurile noastre de gândire în această criză, *abilitatea* noastră de a gândi nu e în vizor; noi rămânem ceea ce oamenii au fost dintotdeauna – ființe gânditoare. Prin asta nu spun mai mult decât că oamenii au o înclinație, poate o nevoie, de a gândi dincolo de limitele cunoașterii, să facă mai mult cu această abilitate decât să o folosească ca un instrument pentru a ști și a face. A vorbi despre nihilism în acest context este poate doar lipsă de dorință de a ne despărți de concepte și trenuri-de-gândire care chiar au murit de destul timp, deși moartea lor a fost recunoscută public abia recent. Doar dacă, ne-ar plăcea să ne imaginăm, am putea face în această situație ceea ce timpurile moderne au făcut în etapa inițială, adică să trateze fiecare subiect „ca și cum nimeni nu a mai atins problema asta înaintea mea” (după cum Descartes propune în remarcile introductive din *Les Passions de l'âme*)! Aceasta a devenit imposibil, parțial datorită conștiinței noastre istorice enorm lărgită, dar în principal fiindcă singura mărturie despre ceea ce a însemnat gândirea ca activitate pentru cei care au ales-o ca un mod de viață este ceea ce numim astăzi „erori metafizice”. Nici unul dintre sistemele și nici una dintre doctrinele transmise de către marii gânditori nu pot fi convingătoare sau măcar plauzibile pentru cititorii moderni; dar nici una dintre ele, am

să încerc să arăt aici, nu este arbitrară și nici una nu poate fi eliminată ca fiind nonsens pur. Dimpotrivă, erorile metafizice conțin singurele indicii pe care le avem despre ce înseamnă gândirea pentru cei care sunt absorbiți în ea – ceva de mare importanță astăzi și despre care, destul de ciudat, există puține exprimări directe.

Așadar, avantajul posibil al situației noastre, care urmează decesului metafizicii și filozofiei, va fi în două straturi. Ne va permite să privim trecutul cu alți ochi, neîmpovărați și neghidați de nici o tradiție, iar astfel să ne dispensăm de o bogăție imensă de experiențe crude fără a fi legați de nici o prescripție despre cum să lucrăm cu aceste comori. „*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*” („Moștenirea noastră nu este precedată de niciun testament”¹⁹). Avantajul ar fi fost și mai mare dacă nu ar fi fost acompaniat, aproape inevitabil, de o crescândă inabilitate de mișcare pe oricare dintre nivelele din tărâmul invizibilului; sau, pentru a spune altfel, dacă nu ar fi fost acompaniat de o discreditație în care a căzut tot ce nu e vizibil, tangibil, palpabil, încât suntem în pericolul de a pierde trecutul împreună cu tradițiile noastre.

Chiar dacă nu a fost niciodată prea mult consens asupra subiectului tratat de metafizică, cel puțin un punct poate fi acordat: aceste discipline – fie că le numești metafizică sau filozofie – tratau ceea ce nu era dat percepției simțurilor, iar înțelegerea pe care o ofereau transcenda rațiunea simțului comun, care izvorăște din experiența simțurilor și poate fi validat prin mijloace și teste empirice. De la Parmenide și până la sfârșitul filozofiei, toți gânditorii au fost de acord că, pentru a trata asemenea subiecte, omul trebuia să-și detașeze mintea de simțuri prin detașarea ambelor de lumea pe care o dădeau simțurile și senzațiile – sau pasiunile {passions} – trezite de obiectele sensibile. Filozoful, presupunând că este filozof și nu doar (ceea ce totuși este de asemenea) „un om ca mine și ca tine”, se retrage din lumea aparențelor, iar regiunea în care se mută apoi a fost numită întotdeauna, de la începutul filozofiei, descrisă ca o lume a celor puțini. Distincția străveche între cei mulți și „gânditorii profesioniști” specializați în ceea ce s-a

presupus a fi cea mai înaltă activitate la care ființele umane puteau tinde – filozoful lui Platon „va fi numit un prieten al zeului, și dacă-i va fi dat omului vreodată să fie nemuritor, îi va fi dat lui”²⁰ – și-a pierdut plauzibilitatea, iar aceasta este cel de-al doilea avantaj în situația noastră prezentă. Dacă, așa cum am sugerat înainte, abilitatea de a distinge binele de rău se va dovedi a avea ceva de-a face cu abilitatea de a gândi, atunci trebuie să fim capabili să „cerem” acest exercițiu de la fiecare persoană sănătoasă la minte, indiferent de cât de ignorantă sau de erudită, inteligentă sau stupidă, se va dovedi a fi. Kant – în acest aspect, aproape singur printre filozofi – a fost mult deranjat de opinia comună cum că filozofia este doar pentru cei puțini, în principal datorită implicațiilor ei morale, și odată a observat că „stupiditatea e cauzată de o inimă rea”²¹. Aceasta nu este adevărat: absența gândirii nu este stupiditate; ea poate fi găsită în oameni foarte inteligenți, iar o inimă rea nu este cauza; este probabil invers, răutatea poate fi cauzată de absența gândirii. În orice caz, problema nu mai poate fi lăsată pentru „specialiști”, ca și cum gândirea, asemenea matematicilor înalte, ar fi sub monopolul unei discipline specializate.

Crucial pentru întreprinderea noastră este distincția lui Kant între *Vernunft* și *Verstand*, „rațiune” și „intelect” (nu „înțelegere” {understanding}, care cred că este o traducere greșită; Kant a folosit cuvântul german *Verstand* pentru a traduce latinul *intellectus*, iar *Verstand*, deși este substantivul lui *verstehen*, iar de aici „înțelegere” în traducerile curente, nu are niciuna dintre conotațiile inerente în germanul *das Verstehen*). Kant a trasat distincția între cele două facultăți mentale după ce a descoperit „scandalul rațiunii”, faptul că mintea noastră nu este capabilă de cunoaștere sigură și verificabilă asupra problemelor și întrebărilor la care nu poate totuși să nu se gândească, iar pentru el aceste probleme, cele cu care gândul pur și simplu se ocupă, erau restricționate la ceea ce numim des astăzi „întrebările ultime” despre Dumnezeu, libertate și nemurire. Dar indiferent de interesul existențial pe care oameni l-au avut pentru aceste întrebări, și chiar dacă Kant încă credea că „nici un suflet onest care a trăit vreodată nu ar putea suporta

să gândească că totul se termină cu moartea”²², era totuși foarte conștient că „nevoia imperioasă” de rațiune este și diferită și „mai mult decât simpla căutare și dorință de cunoaștere”²³. Astfel, distingerea celor două facultăți, rațiunea și intelectul, coincide cu o distincție între două activități mentale complet diferite, gândirea și cunoașterea, și două interese complet diferite, sensul {meaning}, pentru prima categorie, și cogniția, pentru cea de-a doua. Kant, chiar dacă a insistat pentru această distincție, era încă puternic legat de enorma greutate a tradiției metafizice care ținea strâns la subiectul ei tradițional, la acele topici care puteau fi *dovedite* ca fiind de necunoscut, și în timp ce a justificat nevoia rațiunii de a gândi dincolo de limitele a ceea ce poate fi cunoscut, a rămas neconștient de faptul că nevoia omul de a reflecta cuprinde aproape tot ceea ce i se întâmplă, cele pe care le știe, precum și cele pe care nu le știe. A rămas mai puțin decât complet conștient în privința proporțiilor în care a eliberat rațiunea, abilitatea de a gândi, justificând-o în termeni de întrebări ultime. El a afirmat defensiv că „a găsit necesar să nege *cunoașterea...* pentru a face loc pentru *credință* {faith}”²⁴, dar el nu a făcut loc pentru credință; a făcut loc pentru gând, și nu a „negat cunoașterea”, ci a separat cunoașterea de gândire. În notele pentru prelegerile lui de metafizică scria: „Ținta metafizicii... este de a extinde, chiar dacă negativ, folosul rațiunii noastre dincolo de limitațiile lumii date senzorial, aceasta înseamnă *să eliminăm obstacolele prin care rațiunea se împiedică pe sine*”²⁵ (italice H.A.).

Marele obstacol pe care rațiunea (*Vernunft*) și-l pune în propriul drum apare din partea intelectului (*Verstand*) și din criteriile în întregime justificate pe care și le stabilește pentru propriile scopuri, acestea fiind acelea de ne a înăbuși setea, și întâlnind nevoia noastră, de cunoaștere și cogniție. Motivul pentru care nici Kant, nici succesorii lui nu au fost niciodată atenți la gândire ca o activitate și cu atât mai puțin la experiențele ego-ului gânditor a fost acela că, în pofida tuturor distincțiilor, ei cereau tipul de rezultate și aplicau genul de criterii pentru certitudine și evidență care sunt rezultatele

și criteriile cogniției. Dar dacă este adevărat că gândirea și rațiunea sunt justificate în transcenderea limitărilor cogniției și ale intelectului – justificate de Kant pe baza problemelor de care se ocupă, care, deși de necunoscut, sunt de cel mai mare interes existențial pentru om – atunci se presupune că gândirea și rațiunea nu se ocupă de ce se ocupă intelectul. Pentru a anticipa și pentru a formula pe scurt: *Nevoia de rațiune nu este inspirată de căutarea adevărului, ci de căutarea sensului. Iar adevărul și sensul nu sunt identice*. Eroarea elementară, găsită cu precădere în toate erorile metafizice specifice, este aceea de a interpreta sensul pe modelul adevărului. Ultima și, în anumite aspecte, cea mai frapantă exemplificare a acesteia apare în cartea lui Heidegger *Ființă și Timp*, care începe ridicând „din nou întrebarea despre sensul Ființei”²⁶. Heidegger însuși, într-o interpretare ulterioară a propriei întrebări inițiale, spune explicit: „«Sensul Ființei» și «Adevărul Ființei» spun același lucru”²⁷.

Tentațiile de a face ecuația – care se reduce la refuzul de a accepta și a gândi prin distincția lui Kant între rațiune și intelect, între „nevoia urgentă” de a gândi și „dorința de a cunoaște” – sunt foarte mari, și cu siguranța nu doar pentru că tradiția atârnă greu. Intuițiile lui Kant au avut un efect eliberator extraordinar asupra filozofiei germane, ajungând la pisc odată cu idealismul german. Fără nici un dubiu, ei au făcut loc pentru gândirea speculativă; dar acest gând a devenit din nou un câmp pentru o nouă ramură de specialiști dedicați noțiunii că „subiectul propriu” filozofiei este „cunoașterea concretă a ceea ce este cu adevărat”²⁸. Eliberați de Kant din dogmatismul și exercițiile sterile ale vechii școli, ei au ridicat nu numai noi sisteme, dar și o nouă „știință” – titlul inițial a celei mai mari dintre operele lor, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, a fost „Știința Experienței Conștiinței”²⁹ – încețosând rapid distincția lui Kant dintre interesul rațiunii cu incognoscibilul și interesul intelectului cu cogniția. Urmând idealul cartezian al certitudinii ca și cum Kant nu ar fi existat vreodată, ei credeau cu adevărat că rezultatele speculațiilor aveau același tip de validitate ca rezultatele procesului cognitiv.

*Ne judecă Zeul vreodată
după aparenție? Eu suspectez că
o face*

W. H. AUDEN

I. APARENȚIE

1. Natura fenomenală a lumii

Lumea în care oamenii se nasc conține multe lucruri, naturale și artificiale, vii și moarte, efemere și sempiternе, toate având în comun că *apar*, iar astfel sunt menite să fie văzute, auzite, atinse, gustate și mirosite, să fie percepute de către creaturi sentiente endotate cu organele apropiate pentru a simți. Nimic nu ar putea să apară, cuvântul „aparență” nu ar face sens, dacă recipienții aparențelor nu ar exista – creaturi vii capabile de a admite, recunoaște și reacționa – fugă sau dorință, acord sau dezacord, laudă sau reproș – ceea ce nu doar este acolo, ci le și apare și este menit de a fi perceput. În această lume în care intrăm, apărând de nicăieri, și din care dispărem într-un nicăieri, *Ființa și Aparența coincid*. Materia moartă, naturală sau artificială, schimbătoare sau neschimbătoare, depinde în ființa ei, ceea înseamnă depinde în apariția ei, de prezența creaturilor vii. Nimic și nimeni nu există în lume a cărui ființă să nu presupună un *spectator*. În alte cuvinte, nimic din ceea ce este, întrucât apare, nu există la singular; tot ceea ce este este menit să fie perceput de către cineva. Nu Omul {Man}, ci oameni trăiesc pe planetă. Pluralitatea este legea pământului.

Cum ființele care simt – oamenii și animalele, cărora lucrurile le apar și care ca receptori le garantează realitatea – sunt ele însele aparențe, menite și capabile de a vedea și de a fi văzute, a auzi și a fi auzite, a atinge și a fi atinse, ele nu sunt niciodată simple subiecte și nu pot fi niciodată înțelese astfel; nu sunt mai puțin „obiective” ca piatra și podul. Faptul de a fi în lume {worldliness} a celor vii înseamnă că nu este niciun subiect care să nu fie la rândul lui și un obiect și care să apară astfel altcuiva, care îi garantează realitatea „obiectivă”. Ceea ce numim de obicei „conștiință”, faptul că sunt conștient de mine însumi și deci într-un sens îmi apar mie însumi, nu ar fi niciodată de ajuns pentru a garanta realitatea. (*Cogito me cogitare ergo sum* a lui Descartes este un non sequitur pentru simpla rațiune că acest *res cogitans* nu ar apărea deloc dacă *cogitationes* nu ar fi făcute manifeste în limba vorbită sau scrisă

{sounding-out or written-down speech}, ceea ce era deja dorit și presupune auditoriul și cititorii ca recipienți) Văzută din perspectiva lumii, fiecare creatură născută în ea ajunge bine echipată pentru a se descurca cu o lume în care Ființa și Aparența coincid; sunt pregătite pentru o existență lumească. Ființele vii, oameni și animale, nu sunt doar în lume, sunt *dintr-ale lumii*, iar aceasta tocmai fiindcă sunt subiecte și obiecte – percep și sunt percepute – în același timp.

Poate nimic nu este mai surprinzător în această lume a noastră decât aproape infinita diversitate a aparențelor ei, valoarea de spectacol pur {sheer entertainment value} a peisajelor, sunetelor și mirosurilor, ceva care este foarte rar menționat de către gânditori și filozofi (numai Aristotel, măcar incidental, a considerat viața bucuriei pasive a plăcerilor pe care organele corpului nostru o asigură ca una dintre cele trei căi în viața ce pot fi alese de cei care, nefind supuși necesității, se pot devota *kalon*-ului, a ceea ce e frumos în opoziție cu ce e necesar și util¹). Această diversitate este egalată de o uluitoare varietate a organelor de simț printre speciile de animale, astfel că ceea ce apare într-adevăr creaturilor vii presupune cea mai mare varietate de formă și aspect: fiecare specie de animal trăiește într-o lume proprie. Încă, toate creaturile endotate cu simțuri au aparența în comun, o lume care apare și apoi, poate chiar mai important, faptul că ele însele sunt creaturi care apar și dispar, și că întotdeauna a fost o lume înainte de sosirea lor și va fi întotdeauna o lume după plecarea lor.

A fi în viață înseamnă a trăi într-o lume care a precedat sosirea și va supraviețui plecării oricărei creaturi. La acest nivel de a fi în viață pur și simplu, apariția și dispariția, după cum una urmează celeilalte, sunt evenimentele primordiale, care marchează astfel timpul, intervalul de timp dintre naștere și moarte. Intervalul de timp finit care este distribuit fiecărei creaturi vii determină nu numai speranța de viață, dar și experiența timpului; asigură prototipul secret pentru fiecare măsurătoare a timpului, indiferent de cât de departe în trecut sau în viitor se va întinde aceasta. De aceea, experiența trăită a lungimii unui an se schimbă radical de-a lungul vieții noastre.

Un an, care pentru un copil de cinci ani constituie o cincime din întreaga sa existență, trebuie să pară mult mai lung decât atunci când va constitui doar a douăzecea sau a treizecea parte din timpul său pe pământ. Cu toții știm cum anii trec mai repede și mai repede pe măsură ce îmbătrânim, până când, odată cu apropierea bătrâneții, încetinesc iarăși fiindcă începem să-i măsurăm față de data anticipată psihologic și somatic a plecării noastre. Împotriva acestui ceas, inerent creaturilor vii care sunt născute și mor, stă timpul „obiectiv”, conform căruia lungimea unui an nu se schimbă niciodată. Acesta este timpul lumii, iar presupuziția din spatele lui – indiferent de credințele religioase sau științifice – este că lumea nu are nici început, nici sfârșit, o presupuziție care pare chiar naturală creaturilor care întotdeauna vin într-o lume care i-a precedat și care le va supraviețui.

În contrast cu inorganicul fapt de a fi acolo {thereness} a materiei fără viață, ființele vii nu sunt simple aparențe. A fi în viață înseamnă a fi sub un impuls spre auto-arătare care răspunde faptului aparenței. Ființele vii *își fac aparența* precum actorii pe o scenă aranjată pentru ei. Scena este comună tuturor celor care sunt vii, dar pare diferită pentru fiecare specie, diferită de asemenea și pentru fiecare specimen individual. A pare – ceea ce îmi pare mie, *dokei moi* – este modul, poate singurul posibil, în care o lume care apare este recunoscută și percepută. A apărea înseamnă pentru ceilalți întotdeauna a pare, iar acest a pare variază în acord cu punctul de vedere și perspectiva spectatorilor. Cu alte cuvinte, fiecare lucru care apare obține, prin virtutea aparenței lui, un tip de deghizare care poate într-adevăr – dar nu trebuie neapărat – ascunde sau deforma. A pare corespunde faptului că fiecare aparență, indiferent de identitatea ei, este percepută de o pluralitate de spectatori.

Impulsul spre auto-arătare – a răspunde prin a arăta copleșitorul efect de a fi arătat – pare să fie comun oamenilor și animalelor. Și, după cum actorul depinde de scenă, de ceilalți actori și de spectatori pentru a-și face intrarea, fiecare ființă vie depinde de o lume care apare solid ca locație pentru propria

aparență, de celelalte creaturi cu care să se joace și de spectatori pentru a-i recunoaște și confirma existența. Văzut din punctul de vedere al spectatorilor cărora le apare și din a căror vedere dispare în final, fiecare viață individuală, creșterea și declinul ei, este un proces de dezvoltare în care o entitate se desfășoară pe sine într-o mișcare ascendentă până când toate proprietățile îi sunt expuse complet; această fază este urmată de o perioadă de oprire – eflorescența sau epifania – care este apoi urmată de o mișcare descendentă de dezintegrare, terminată prin dispariția completă. Sunt multe perspective în care acest proces poate fi văzut, examinat și înțeles, dar criteriul nostru pentru ceea ce o ființă vie este rămâne esențial același: în viața de zi cu zi, dar și în studiul științific, este determinată de intervalul de timp relativ scurt al apariției ei depline, al epifaniei ei. Alegerea, condusă de singurul criteriu al completitudinii și al perfecțiunii în aparență ar fi complet arbitrar dacă realitatea nu ar fi înainte de toate o natură fenomenală.

Primatul aparenței pentru toate creaturile vii pentru care lumea apare în modul unui îmi-pare-mia este de mare relevanță pentru ceea ce vom discuta în continuare – acele activități mintale prin care ne deosebim de celelalte specii animale. Fiindcă, indiferent de marile diferențe între aceste activități, toate au în comun o *retragere* din lumea așa cum apare și o aplecare înapoi înspre sine. Aceasta nu ar cauza o mare problemă dacă am fi doar spectatori, ființe asemănătoare unui zeu, aruncate în lume să avem grijă de ea sau să ne bucurăm și să ne desfătăm în ea, dar încă în posesia unei alte regiuni ca habitat natural. Totuși, *suntem dintr-ale lumii și nu doar în ea*; și noi suntem aparențe prin virtutea sosirii și plecării, aparenței și dispariției; și deși venim de nicăieri, ajungem bine echipați să ne ocupăm de tot ceea ce ne apare și să luăm parte la jocul lumii. Aceste proprietăți nu dispar atunci când suntem angajați în activități mintale și închidem ochii trupului nostru pentru a putea deschide ochii minții, pentru a folosi metafora platonică. Teoria celor două lumi aparține erorilor metafizice, dar nu ar fi fost altfel posibil să supraviețuim pentru atâtea secole dacă nu ar fi corespons atât

de plauzibil cu niște experiențe de bază. După cum a spus Merleau-Ponty cândva, „pot să fug de ființă numai în ființă”², și cum Ființa și Aparența coincid pentru oameni, aceasta înseamnă că pot să fug de aparență doar în aparență. Și asta nu rezolvă problema, fiindcă problema se interesează de potrivirea {fitness} astfel încât gândul să apară, iar întrebarea este dacă gândirea și alte activități mintale invizibile și lipsite de sunet sunt menite să apară sau nu pot niciodată să-și găsească o casă adecvată în lume.

2. *Ființa (adevărată) și (simpla) aparenție: teoria celor două-lumi*

S-ar putea să găsim o primă indicație consolatoare cu privire la acest subiect dacă ne întoarcem la vechea dihotomie metafizică a Ființei (adevărate) și a (doar) Aparenței, fiindcă și ea se bazează de fapt pe primatul, sau cel puțin pe prioritatea, aparenței. Pentru a găsi ceea ce cu adevărat este, filozoful trebuie să *părăsească* lumea aparențelor printre care este natural și originar acasă – așa cum a făcut Parmenide când a fost înălțat dincolo de porțile nopții și zilei, pe calea divină care e „departe de calea bătătorită a oamenilor”³, și cum a făcut Platon în parabola peșterii⁴. Lumea aparențelor este *precedentă* oricărei regiuni pe care filozoful o *alege* să-i fie „adevărată” casă, dar în care nu s-a născut. Întotdeauna a fost chiar faptul aparenței lumii care i-a sugerat filozofului, aceasta este, minții umane, noțiunea că ceva trebuie să existe care să nu fie aparență: „*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist*” („Dacă ne uităm la lume ca aparență, demonstrăm existența a ceva care nu este aparență”), în cuvintele lui Kant⁵. Cu alte cuvinte, atunci când filozoful pleacă din lumea dată simțurilor noastre și face o întoarcere în direcția opusă (*periagōgē* a lui Platon) spre viața minții, el își ia detaliul din prima, căutând ceva care-i să fie revelat și care să-i explice adevărul ascuns. Acest adevărat – *a-lêtheia*, ceea ce este des-coperit {disclosed}

(Heidegger) – poate fi conceput numai ca altă „aparență”, alt fenomen original ascuns, dar presupus de o ordine mai înaltă, deci semnificând persistența predominanței aparenței. Aparatul nostru mintal, deși se poate retrage din aparențele prezente, rămâne fixat în Aparență. Mintea, nu mai puțin decât simțurile, în căutarea ei – *Anstrengung des Begriffs* a lui Hegel – se așteaptă ca ceva să-i apară.

Ceva destul de similar pare să fie adevărat pentru știință, și în special pentru știința modernă, care – conform unei remarci de început a lui Marx – se bazează pe despărțirea dintre Ființă și Aparență, astfel încât efortul special și individual al filozofului să nu mai trebuiască să ajungă la un „adevăr” din spatele aparențelor. Omul de știință, de asemenea, depinde de aparențe, chiar dacă, pentru a afla ce este sub suprafață, el taie corpul vizibil pentru a se uita la interior sau prinde obiectele ascunse prin tot felul de echipamente sofisticate pe care le lipsește de proprietățile lor exterioare prin care ele se arată simțurilor noastre naturale. Noțiunea călăuzitoare a acestor eforturi filozofice și științifice este întotdeauna aceeași: aparențele, cum a spus Kant, „trebuie să aibă baze care nu sunt aparențe”⁶. Acesta, de fapt, este o generalizare evidentă a felului în care lucrurile naturale cresc și „apar” în lumina zilei dintr-un temei al întunericului, doar că a fost presupus acum că acest temei posedă un rang al realității mai mare decât ceea ce doar a apărut și, după un timp, a dispărut. Și, așa cum „eforturile conceptuale” ale filozofilor de a găsi ceva dincolo de aparențe s-au sfârșit întotdeauna prin invective destule de violente împotriva „simplelor aparențe”, reușitele practice eminente ale oamenilor de știință în a face descoperit ceea ce aparențele nu arată niciodată fără a se interfera cu ele a fost făcut pe costul lor.

Primatul aparenței este un fapt al vieții cotidiene de care nici omul de știință, nici filozoful nu pot scăpa, la care trebuie să se întoarcă întotdeauna din laboratoarele și de la studiile lor, și care își arată puterea prin a nu fi niciodată schimbat sau refractat de orice ar fi descoperit atunci când s-au retras din el. „De aceea, noțiunile ‘ciudate’ ale noii fizici... [surprind]

simțul comun... fără a-i schimba nimic din categoriile lui”⁷. Împotriva acestei convingeri de nezdruccinat stă supremația teoretică străveche a Ființei și a Adevărului dincolo de simpla aparență, aceasta este, supremația *temeiului* care nu apare față de suprafața care apare. Acest temei se presupune că răspunde la cea mai veche întrebare din filozofie și din știință: cum se întâmplă ca ceva sau cineva, incluzându-mă și pe mine, apare totuși, și ce face să apară în această formă și figură mai degrabă decât alta? Întrebarea însăși întreabă pentru o cauză mai mult decât pentru o bază sau pentru un temei, dar important este că tradiția noastră de filozofie a transformat baza din care ceva se ridică în cauza care o produce și apoi a desemnat acestui agent producător un rang de realitate mai mare decât este dat pentru ceea ce doar întâlnește ochiul. Credința că o cauză ar trebui să fie de un rang mai înalt decât efectul (astfel ca efectul să poată fi cu ușurință degradat prin urmărirea lui până la cauză) ar putea să aparțină de cea mai veche și mai încăpățânată eroare metafizică. Și totuși aici nu ne ocupăm de o simplă eroare arbitrară; adevărul este că, nu numai că aparențele niciodată nu revelează ceea ce stă în spatele lor din propriul acord, dar, în general vorbind, niciodată nu doar revelează; ele și ascund. „Nici un lucru, nici o latură a unui lucru nu se arată pe sine, decât ascunzând activ pe celelalte”⁸. Expun și de asemenea protejează de expunere, și, în ce privește ceea ce stă în spate, această protecție poate să fie chiar funcția cea mai importantă. În orice caz, aceasta este adevărat pentru lucrurile vii, a căror suprafață ascunde și protejează organele interne care sunt sursa vieții lor.

Eroare logică elementară a tuturor teoriilor care se bazează pe dihotomia între Ființă și Aparență este evidentă și a fost descoperită și rezumată de către sofistul Gorgias într-un fragment din tratatul său pierdut *Despre Non-ființă sau Despre Natură* – presupusă a fi o refutare a filozofiei eleatice: „Ființa nu se manifestă fiindcă nu apare [oamenilor: *dokein*]; a apare [oamenilor] este slab întrucât nu ajunge la ființă”⁹.

Căutarea asiduă a științei moderne a bazelor de sub simplele aparențe a dat o nouă forță acestui argument vechi.

Într-adevăr, a forțat temeiul aparențelor spre a se deschide încât omul, o creatură potrivită pentru și dependentă de aparențe, îl poate fixa. Dar rezultatele au fost mai degrabă consternante. Nici un om, se pare, nu poate trăi printre „cauze” sau să dea seamă complet în limbaj uman normal de o Ființă a cărui adevăr poate fi demonstrat științific în laborator și testat practic în lumea reală prin tehnologie. E ca și cum Ființa, o dată făcută manifestă, anulează aparențele – doar că nimeni până acum nu a reușit să *trăiască* într-o lume care nu se manifestă pe sine prin propriul acord.

3. Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeței

Lumea cotidiană a simțului comun, pe care nici omul de știință, nici filozoful nu o pot eluda, cunoaște atât eroarea cât și iluzia. Totuși, nicio eliminare a erorilor sau dispersare a iluziilor nu poate să ajungă într-o regiune de dincolo de aparență. „Pentru că atunci când o iluzie este disipată, când o aparență se rupe deodată, este întotdeauna un câștig al unei noi aparențe, care preia, pentru propriul folos, funcția ontologică a primei aparențe [...]. Dez-iluzionarea este pierderea unei evidențe numai fiindcă este achiziția unei alte evidențe [...], nu există niciun *Schein* fără o *Erscheinung*, fiecare *Schein* este contrapartea unei *Erscheinung*”¹⁰. Că știința modernă, în căutarea ei asiduă după adevărul din spatele simplelor aparențe, va reuși să fie vreodată capabilă să rezolve această problema fundamentală este, pentru a spune puțin, foarte improbabil, iar asta numai fiindcă omul de știință însuși aparține de o lume a aparențelor, deși perspectiva lui asupra acestei lumi ar putea diferi de perspectiva simțului comun.

Vorbind istoric, se pare că un dubiu inexorabil a fost inerent întregii inițiative, chiar de la începutul ascensiunii științei în epoca modernă. Prima noțiune complet nouă adusă de această nouă epocă – ideea secolului al XVII-lea a unui *progres* nelimitat, care după doar câteva secole a devenit dogma cea mai lăudată a *tuturor* oamenilor care trăiesc într-o

lume orientată științific – pare să intenționeze a rezolva această problemă fundamentală: deși e de așteptat un progres continuu, nimeni nu pare să fi crezut vreodată în atingerea unui scop absolut al adevărului.

Este evident că a fi conștient de această problemă fundamentală ar trebui să fie cât se poate de important pentru științele care se ocupă direct cu omul, iar răspunsul – redus la cel mai mic denominator comun – a ramurilor variate ale biologiei, sociologiei și psihologiei este de a interpreta toate aparențele ca funcții ale procesului vieții. Marele avantaj al funcționalismului este că ne prezintă, din nou, o viziune unitară a lumii, unde vechea dihotomie metafizică între Ființa (adevărată) și (simpla) Aparență, împreună cu vechea prejudecată a supremației Ființei asupra aparenței e păstrată intactă, chiar dacă în altă modalitate. Argumentul s-a mutat; aparențele nu mai sunt depreciate ca fiind „calități secundare”, ci înțelese drept condiții necesare pentru procesele care se petrec înăuntru organismului viu.

Ierarhia a fost contestată recent într-un fel care îmi pare foarte semnificativ. S-ar putea ca aparențele să nu existe de dragul procesului vieții, ci, din contra, procesul vieții să existe de dragul aparențelor? Din moment ce trăim într-o lume care *apare*, nu este mai plauzibil ca ceea ce este relevant și cu înțeles în această lume a noastră să fie localizat chiar la suprafață?

Într-un număr de publicații despre variatele forme și clase de viață animală, zoologul și biologul elvețian Adolf Portmann a arătat că faptele însele vorbesc o limbă foarte diferită de simplista ipoteză funcționalistă, care susține că aparențele în lumea ființelor vii servesc doar scopului dublu al auto-prezervării și al prezervării speciei. Dintr-un punct de vedere diferit, și chiar mai inocent, pare să fie că, dimpotrivă, interiorul, organele care nu apar există doar pentru a aduce la suprafață și pentru a menține aparențele. „Înainte de toate funcțiile pentru prezervarea individului și a speciei [...] găsim faptul simplu al apariției pentru auto-afișare *care face ca aceste funcții să aibă sens*”¹¹ (italice H.A.).

De asemenea, Portmann demonstrează, cu o mulțime de exemple fascinante, ceea ce ar trebui să fie evident pentru ochiul liber – enorma varietate de viață animală și vegetală, foarte bogata afișare cu funcționalitate *superfluă*, nu poate să dea seama de teoriile cunoscute care înțeleg viața în termeni de funcționalitate. Astfel, penajul păsărilor „pe care, la început, îl considerăm fiind valoros ca un înveliș călduros, protectiv, este în așa fel format, încât părțile lui vizibile – și doar acestea – formează un costum colorat, al cărui valoare intrinsecă constă doar în aparența vizibilă”¹². Vorbind general, „forma funcțională pură și simplă, atât de mult lăudată de unii ca fiind conform Naturii [adekvată la scopuri naturale], este un caz rar și special”¹³. Prin urmare, este greșit să se țină seama doar de procesul funcțional care se petrece în interiorul organismului viu, iar tot ce este în exterior să fie privit ca „oferindu-se simțurilor drept o consecință mai mult sau mai puțin subordonată mult mai esențialului proces ‘central’ și ‘real’”¹⁴. Conform acestei interpretări predominante, „forma exterioară a animalului servește, prin mișcare și hrănire, evitare de inamici, căutare și găsim de parteneri sexuali, la conservarea aparatului esențial din interior”¹⁵. Împotriva acestei abordări, Portmann propune „morfologia” lui, o nouă știință care să inverseze prioritățile : „*Nu ceea ce este ceva, ci cum ‘apare’ este problema de cercetat*”¹⁶ (italice H.A.).

Asta înseamnă că însăși forma unui animal „trebuie să fie înțeleasă ca fiind un organ special de referință în relație cu ochiul privitorului [...]. Ochiul și ceea ce este de privit formează o unitate funcțională care este reglată potrivit unor reguli la fel de stricte precum cele obține din studiul organelor digestive”¹⁷. În acord cu această inversare, Portmann distinge între „aparențe autentice”, care ies în lumină prin propriul lor acord, și „aparențe inautentice”, precum sunt rădăcinile unei plante sau organele interne ale unui animal, care devin vizibile prin interferență cu și violare a aparenței „autentice”.

Două fapte de egală importanță dau aceste inversări plauzibilitate. În primul rând, diferența fenomenală impresionantă între aparențe „autentice” și „inautentice”,

între forme externe și aparatul interior. Formele externe sunt infinit variate și puternic diferențiate, iar dintre animalele superioare putem, de obicei, distinge un individ de altul. Mai mult, caracteristicile exterioare ale ființelor vii sunt aranjate conform legii simetriei, încât apar într-o ordine definită și plăcută. Organele interne, din contra, nu sunt niciodată plăcute ochiului; odată ce au fost forțate pentru a fi văzute, arată ca și cum au fost aruncate împreună treptat, iar, atunci când nu sunt deformat de boală sau vreo anormalitate particulară, par asemănătoare. Între diferitele specii de animale, și cu atât mai puțin între indivizii aceleiași specii, nu este ușor de distins doar prin inspecția intestinelor. Atunci când Portmann definește viața ca „aparența unui interior într-un exterior”¹⁸, el pare să cadă victimă chiar viziunii pe care o critică, fiindcă scopul cercetărilor lui este de a arăta că ceea ce apare în exterior este atât de mult diferit de interior, încât e greu de spus că interiorul poate să apară ca interior vreodată. Interiorul, aparatul funcțional al procesului vieții, este acoperit de un exterior care, atât cât privește procesul vieții, are doar o funcție, și anume, de a ascunde și proteja, de a preveni expunerea la lumina unei lumi în care se apare. Dacă ar fi ca acest interior să poată apărea, cu toții am arăta la fel.

În al doilea rând, este evidența la fel de impresionantă a existenței unui impuls înnăscut – nu mai puțin constrângător ca simplul instinct funcțional de conservare – pe care Portmann îl numește „impulsul de auto-afișare” (*Selbstdarstellung*). Acest instinct este întru-totul gratuit în termenii de conservare a vieții, transcendând cu mult ceea ce ar trebui să fie necesar pentru atracția sexuală. Aceste cercetări sugerează că predominanța unor aparențe exterioare implică, în adiție la pura receptivitate a simțurilor noastre, o activitate spontană: *tot ceea ce poate vedea vrea să fie văzut, tot ceea ce poate auzi cheamă să fie auzit, tot ceea ce poate atinge se prezintă pe sine pentru a fi atins*. Este, într-adevăr, ca și cum tot ceea ce există – pe lângă faptul că suprafața îi este făcută pentru aparență, potrivită să fie văzută și menită să apară celorlalți – are un *impuls de auto-afișare*, de a se potrivi pe sine într-o lume

a aparenței prin afișare și arătare, și nu a unui „sine interior”, ci pe sine ca pe o individualitate (cuvântul „auto-afișare” {„self-display”}, ca și germanul *Selbstdarstellung*, este echivoc: poate să semnifice că îmi fac în mod activ prezența simțită, văzută și auzită, sau că îmi afișez sinele, ceva din interiorul meu care altfel nu ar apărea deloc – aceasta este, în terminologia lui Portmann, o apariție „inautentică”. În continuare vom folosi termenul cu primul înțeles). Este chiar această auto-afișare, destul de proeminentă deja în formele superioare ale vieții animale, ceea ce ajunge la climax în specia umană.

Inversarea morfologică a proprietăților uzuale a lui Portman are consecințe vaste, dar pe care – poate pentru motive întemeiate – el însuși nu le elaborează. Consecințele indică spre ceea ce el numește „valoarea suprafeței”, spre faptul că „aparența arată o putere maximă de expresie în comparație cu interiorul, ale cărui funcții sunt de o ordine mai primitivă”¹⁹. Folosirea cuvântului „expresie” arată clar dificultățile terminologice pe care o elaborare a acestor consecințe este menită să le întâlnească. Fiindcă o „expresie” nu poate decât să exprime ceva, iar întrebarea inevitabilă care apare e: Ce exprimă expresia? (ex-presie: a presa în afară), iar răspunsul va fi întotdeauna: ceva din interior – o idee, un gând, o emoție. Cu toate astea, expresivitatea unei aparențe este de ordin diferit; ea nu „exprimă” nimic decât pe sine, ceea ce vrea să spună că ea expune, afișează. Urmează din cercetările lui Portmann că standardele noastre habituale de judecare, atât de ferm înrădăcinate în asumptii și prejudecăți metafizice – conform cărora esențialul stă sub suprafață, iar suprafața este „superficială” – sunt greșite; că convingerea noastră comună cum că ceea ce este în interiorul nostru, „viața noastră interioară”, este mai relevantă decât „ceea ce suntem”, decât ceea ce apare în exterior, este o iluzie. Dar atunci când trebuie să corectăm aceste greșeli, se pare că limbajul nostru, sau cel puțin discursul terminologic, eșuează.

4. *Trup și suflet; suflet și trup*

Pe lângă, dificultățile sunt departe de a fi doar terminologice. Ele sunt înrudite intim cu credințele problematice pe care le avem în legătură cu viața psihică și relația sufletului cu trupul. Fără îndoială, suntem înclinați să acceptăm că nici un interior corporal nu apare vreodată autentic, prin consimțământ propriu, ci dacă vorbim de o viață interioară care este exprimată în aparența exterioară, vorbim de viața sufletului; relația interior-exterior, adevărată pentru corpurile noastre, nu este adevărată pentru suflete, chiar dacă vorbim de viața noastră *psihică* și locația ei în „interiorul” nostru în metafore care sunt evident scoase din experiențele și faptele corporale. Cu toate acestea, aceeași folosire a metaforelor este caracteristică pentru limba noastră conceptuală, intenționată să facă manifestă viața minții; cuvintele pe care le folosim în discursul filozofic strict sunt de asemenea invariabil derivate din expresii originare legate de lumea dată prin cele cinci simțuri corporale, de la a căror experiență, cum a arătat Locke, ele sunt apoi „transferate” – *metapherein*, purtate dincolo – „spre semnificații mai abstruse, și făcute să stea în picioare pentru idei care nu ajung sub cunoașterea simțurilor noastre”. Numai prin mijlocul unor asemenea transferuri au putut oamenii „concepe acele acțiuni experimentate în ei, dar care nu-și făceau nici o apariție exterioară”²⁰. Locke se bazează aici pe vechea supoziție tacită a unei identități între suflet și minte, ambele fiind opuse corpului datorită invizibilității lor.

Însă, la o examinare mai apropiată se dovedește că ceea ce este adevărat pentru minte, anume că limbajul metaforei este singura ei posibilitate de a face o „aparență sensibilă exterioară” – chiar activitatea tăcută, lipsită de aparență, deja constă în vorbire, dialogul fără sunet dintre mine și eu însumi –, nu este deloc adevărat pentru viața sufletului. Limbajul metaforic conceptual este într-adevăr adecvat pentru activitatea gândirii, operațiile minții noastre, dar viața sufletului nostru, în chiar intensitatea ei, este mult mai adecvată de a fi exprimată într-o privire, într-un sunet, într-un gest, decât în vorbire. Ce devine

manifest atunci când vorbim despre experiențele psihice nu e niciodată experiența în sine, ci orice *gândim* despre ea atunci când reflectăm asupra ei. Spre deosebire de gânduri și de idei, sentimentele, pasiunile și emoțiile nu pot să devină mai mult element esențial al lumii aparenței decât pot organele noastre interne. Ceea ce apare în lumea exterioară în adiție la semnele fizice este numai ceea ce facem din ele prin operația gândirii. Fiecare *arătare* a furiei, ca distinctă de furia pe care o simt, deja conține o reflecție asupra ei, și este această reflecție cea care dă emoției forma puternic individualizată ce este semnificativă pentru toate fenomenele de suprafață. A arăta furia este o formă de prezentare de sine: eu decid ce este potrivit pentru a apare. În alte cuvinte, emoțiile pe care le simt nu sunt *menite* să fie arătate mai mult în starea lor nealterată decât sunt organele interne prin care trăiesc. Și cu siguranță nu le-aș putea niciodată transforma în aparențe dacă nu mi s-ar prezenta și dacă nu le-aș simți așa cum simt alte senzații care mă fac conștient de procesul vieții din mine. Dar felul în care ele devin manifeste, fără intervenția reflecției și transferului în limbaj, prin privire, gest, sunet nearticulat, nu e diferit de felul în care speciile de animale superioare comunică emoții similare unul altuia, așa cum face și omul.

Activitățile noastre mintale, prin contrast, sunt concepute în vorbire chiar înainte de a fi comunicate, însă vorbirea este menită să fie auzită și cuvintele sunt menite să fie înțelese de ceilalți care au la rândul lor abilitatea de a vorbi, așa cum o creatură endotată cu simțul vederii este menită să vadă și să fie văzută. Gândirea fără vorbire e de neconceput; „gândirea și vorbirea se anticipează una pe cealaltă. Fiecare preia, în continuu, locul celeilalte”²¹; ele chiar se iau una pe cealaltă drept un lucru sigur. Și chiar dacă puțința de a vorbi poate fi localizată fizic cu mai multă convingere decât multe dintre emoții – iubirea sau ura, rușinea sau invidia – locus-ul nu este un „organ”, iar acestuia îi lipsesc toate proprietățile funcționale stricte care sunt atât de caracteristice pentru întregul proces organic al vieții. Este adevărat că toate activitățile mintale se retrag din lumea aparențelor, dar această retragere nu este

înspre un interior, nici al sinelui, nici al sufletului. Gândirea, cu limbajul conceputal care o acompaniază, devreme ce apare în și este vorbită de o ființă aflată acasă într-o lume a aparițiilor, stă în nevoie pentru o metaforă care să pună un pod între o lume dată experienței simțurilor și un realm unde o asemenea aprehensiune imediată nu poate niciodată să existe. Dar experiențele sufletului nostru sunt legate de corp într-o așa măsură încât a vorbi de o „viață interioară” a sufletului este la fel de nemetaforic precum este a vorbi o viață interioară a simțurilor, multumiță căreia avem senzații clare de funcționarea și nefuncționarea organelor noastre interne. Este evident că o creatură fără minte nu poate poseda nimic asemănător cu experiența unei identități personale; ea este complet la mila procesului vieții sale interioare, dispozițiile și emoțiile sale, a căror schimbare continuă nu este cu nimic diferită de schimbarea continuă a organelor noastre interne. Fiecare emoție este o experiență somatică; inima mea doare când sunt mâhnită, se încălzește cu simpatie, se deschide în rarele momente când dragostea și bucuria mă copleșesc, și senzații fizice similare mă iau în posesie cu mânia, furia, invidia și alte afecte. Limbajul sufletului în stagiul lui simplu expresiv, înainte de transformarea și transfigurarea sa prin gândire, nu este metaforic; el nu se desparte de simțuri și nu folosește nicio analogie când vorbește în termeni de senzații fizice. Merleau-Ponty, după cunoașterea mea, singurul filozof care nu numai că a încercat să dea seama de structura organică a existenței umane, dar de asemenea a încercat, cu toată sinceritatea, să se angajeze înspre o „filozofie a cărnii”, a fost totuși indus în eroare de vechea identificare a minții cu sufletul atunci când a definit „mintea ca fiind cealaltă parte a trupului” deoarece „există un trup al minții, și o minte a trupului și un chiasm între ele”²². Însăși lipsa unui asemenea chiasm sau unor treceri dincolo este crux-ul fenomenului mental, și chiar Merleau-Ponty, într-un context diferit, a recunoscut această lipsă cu iscusită claritate. Gândirea, scrie el, este „fundamentală” fiindcă nu este născută de nimic, dar nu fundamentală ca și cum cu ea s-ar ajunge la o fundație pe care să te poți baza și să stai. Ca o problemă

de principiu, gândul fundamental este fără fund. Este, dacă dorești, un abis”²³. Dar ceea ce este adevărat pentru minte, nu este adevărat pentru suflet și vice-versa. Sufletul, deși poate mult mai întunecat decât va reuși mintea să fie vreodată, nu este fără fund; el într-adevăr se „revarsă” în corp, „năvălește asupra lui, este ascuns în el - iar în același timp are nevoie de el, se termină de el, este *ancorat* în el”²⁴.

Incidental, asemenea pătrunderi în mereu anevoiasa problemă corp-suflet sunt foarte vechi. *De Anima* a lui Aristotel e plină de indicii amăgitoare la fenomenele psihice și apropiatele lor inter-conexiuni cu corpul în contrast cu relația, sau, mai degrabă, cu non-relația dintre corp și minte. Discutând aceste probleme într-un fel mai degrabă provizoriu și necaracteristic, Aristotel spune: „[...] nu pare să fie vreun caz în care sufletul să fi acționat sau să se fi acționat asupra lui fără implicarea corpului, e.g. furia, curajul, apetitul, senzația în general. [A fi activ fără a implica corpul] pare mai degrabă o proprietate a minții [*noein*]. Dar dacă mintea [*noein*] de asemenea se dovedește a fi un fel de imaginație [*phantasia*] sau imposibilă fără imaginație, atunci ea [*noein*] nu poate fi fără corp”²⁵. Iar mai departe, rezumând: „Nimic nu este evident despre minte [*nous*] și despre facultatea teoretică, dar pare să fie un fel diferit de suflet, și doar acest tip poate fi separat [de corp], după cum eternul [se separă] de pieritor”²⁶. Iar în unul din tratatele biologice el sugerează că sufletul – partea lui vegetativă, dar și cea nutritivă și senzitivă – „a venit în ființă în embrion fără a exista înainte în afara lui, dar *nous*-ul a intrat în suflet din exterior, iar prin asta garantând omului un tip de activitate care nu are nicio conexiune cu activitățile corpului”²⁷. În alte cuvinte, nu există senzații care să corespundă activităților mintale; iar senzațiile psihicului, ale sufletului, sunt chiar senzații pe care le simțim cu organele corpului nostru.

Pe lângă dorința de auto-arătare prin care ființele vii se așează într-o lume a aparenței, oamenii se prezintă pe sine în faptă sau în cuvânt și indică astfel cum vor să apară, ce este potrivit, după părerea lor, să fie văzut și ce nu. Acest element

al alegerii deliberate a ce să arăți și a ce să ascunzi pare specific uman. *Până la un punct* putem alege cum apărem celorlalți, iar această aparență nu este în nici un caz o manifestare exterioară a unei dispoziții interioare; dacă ar fi, probabil toți am acționa și vorbi asemănător. Și aici îi datorăm lui Aristotel distincțiile cruciale. „Ceea ce este vorbit”, spune el, „sunt simbolurile afectelor din suflet, iar ceea ce este scris sunt simbolurile cuvintelor vorbite. Precum scrisul, tot astfel nici vorbirea nu e la fel pentru toți. *Și oricum ar fi aceste simboluri, afectele [pathēmata] sufletului sunt la fel pentru toți.*” Aceste afecte sunt exprimate „natural prin zgomote nearticulate [care] descoperă la rândul lor ceva, de pildă zgomotele făcute de animale.” Distingerea și individuarea apar prin limbaj, prin folosirea verbelor și a substantivelor, iar acestea nu sunt produse sau „simboluri” ale sufletului, ci ale minții: „substantivele și verbele prin ele însele seamănă [*eoiken*] ... cu gândurile [*noēmasin*]”²⁸ (italice H.A.).

Dacă baza psihică interioară a aparenței noastre individuale nu ar fi întotdeauna aceeași, atunci nu ar putea fi o știință a psihologiei care qua știință se bazează pe un psihic în care „pe interior suntem toți la fel”²⁹, tot așa cum știința fiziologiei și medicina se bazează pe similaritatea organelor noastre interne. Psihologia, psihologia adâncurilor sau psihanaliza, descoperă nu mai mult decât că stările noastre mereu în schimbare, susurile și josurile vieții noastre psihice, împreună cu rezultatele și descoperirile lor nu sunt în particular atrăgătoare și nici semnificative în sine. Pe de altă parte, „psihologia individuală”, prerogativa ficțiunii, a romanului și a teatrului, nu va putea fi niciodată o știință; fiind o contradicție în termeni ca știință. Atunci când știința modernă a început să ilumineze biblica „întunecime a inimii umane” – despre care Augustin a spus : „*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*” („Ascunsă e inima bună, ascunsă e inima rea, un abis în inima bună și un abis în inima rea.”³⁰) – s-a descoperit că e „o dezordine pestriță și un dureros depozit și comoară de rele”, după cum deja suspecta Democrit³¹. Sau pentru a o spune ceva mai pozitiv:

„*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleib; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herachen will*” („Emoțiile sunt glorioase când rămân în adâncuri, dar nu când vin în lumina zilei și doresc să devină esențe și să conducă.”³²).

Similitudinea monotonă și urâtenia generalizată, atât de caracteristice rezultatelor psihologiei moderne, contrastând atât de evident cu enorma varietate și bogăție a comportamentului uman fățiș, sunt martore la radicala diferență dintre interiorul și exteriorul corpului uman. Pasiunile și emoțiile sufletului nostru nu sunt numai legate de corp, ci ele par să aibă aceleași funcții de susținere și de conservare a vieții precum organele noastre interne, cu care împart de asemenea și faptul că numai dereglarea și anormalitatea le individualizează. Fără impulsul sexual, stârnit de organele reproducătoare, dragostea nu ar fi posibilă. Dar în timp ce impulsul e același, cât de mare e varietatea în aparițiile actuale ale dragostei! Pentru a fi siguri, se poate înțelege prin dragoste sublimarea sexului numai dacă se ține cont că nu ar fi nimic care să fie înțeles ca sex fără dragoste, iar fără o intervenție a minții, fără o alegere deliberată între ceea ce place și ceea ce displace, nici măcar o selecție a partenerului sexual nu ar fi posibilă. Similar, frica este o emoție indispensabilă pentru supraviețuire, indicând pericolul, iar fără acest simț de avertizare nicio ființă vie nu ar putea trăi prea mult. Omul curajos nu este cel din al cărui suflet lipsește această emoție sau cel care o poate învinge odată pentru totdeauna, ci cel care s-a decis că nu frica e ceea ce vrea să arate. Curajul poate deveni a doua natură sau un obicei, dar nu în sensul că lipsa de frică înlocuiește frica ca și cum lipsa fricii ar putea deveni și ea o emoție. Aceste alegeri sunt determinate de factori variați; mulți dintre ei fiind predeterminați de cultura în care ne naștem – sunt alegeri făcute fiindcă dorim să plăcem celorlalți. Dar există și alegeri neinspirate de mediu, pe care le facem fiindcă dorim să ne plăcem nouă sau pentru că dorim să dăm un exemplu, adică să-i convingem pe ceilalți să le placă ceea ce ne place nouă. Oricare ar fi motivele, succesul și eșecul

în întreprinderea prezentării sinelui depind de consistența și durata imaginii prezentată astfel lumii.

Fiindcă aparențele întotdeauna se prezintă sub masca părerii, amăgirea și decepția deliberată din partea interpretului, eroarea și iluzia din partea spectatorului sunt, inevitabil, printre potențialitățile inerente. Prezentarea sinelui este deosebită de auto-afișare prin alegerea activă și conștientă a imaginii arătate; auto-afișarea nu are altă șansă decât să arate oricare dintre proprietățile pe care le are o ființă vie. Prezentarea de sine nu ar putea fi posibilă fără un anumit grad de conștiință de sine – o capacitate inerentă în caracterul reflexiv al activităților montale și în mod clar transcendând simpla conștiință, pe care probabil că o împărțim cu animalele superioare. Numai prezentarea de sine este deschisă spre ipocrizie și amăgire, pentru a vorbi corespunzător, iar singura cale de a deosebi amăgirea și închipuirea de realitate și de adevăr constă în eșecul de a rezista și de a rămâne consistente. S-a spus că ipocrizia este complimentul pe care viciul îl face virtuții, dar aceasta nu este chiar adevărat. Orice virtute începe cu un compliment care i se face, prin asta exprimând că sunt mulțumit de ea. Complimentul implică o promisiune făcută lumii, celor cărora le apar, de a acționa în acord cu plăcerea mea, și această rupere a promisiunii implicate este ceea ce caracterizează ipocritul. În alte cuvinte, ipocritul nu este doar un răufăcător care se mulțumește cu viciul și își ascunde plăcerea de cele din preajmă. Testul aplicat ipocritului este într-adevăr socraticul „*fii așa cum vrei să apari*”, care înseamnă să apari *întotdeauna* așa cum dorești să apari celorlalți chiar dacă se întâmplă să fii singur și să nu-ți apari decât ția. Atunci când iau o decizie nu doar reacționez la oricare dintre calitățile care îmi sunt date, ci iau un act de decizie deliberată între potențialitățile variate de comportament cu care lumea mi s-a prezentat. Din asemenea acte ia naștere în final ceea ce numim caracter sau personalitate, conglomeratul unui număr identificabil de calități adunate împreună într-un întreg comprehensibil și bine identificabil, imprimate, într-un fel, pe un substrat neschimbabil de calități și defecte exclusive

structurii corpului și sufletului nostru. Datorită relevanței incontestabile a acestor proprietăți alese de sine pentru apariția și rolul nostru din lume, filozofia modernă, începând cu Hegel, a sucombat iluziei ciudate că omul, spre deosebire de celelalte lucruri, se face pe sine. Evident, prezentarea de sine și simplul fapt de a fi {thereness} al existenței nu sunt identice.

5. Aparenție și similare

Deoarece alegerea ca factor decisiv în prezentarea de sine are a face cu aparențele, și deoarece aparența are funcția dublă de a ascunde {conceal} ceva interior și de a dezvălui {reveal} ceva de la „suprafață” – de pildă, de a ascunde frica și de a dezvălui curajul, aceasta însemnând, ascunzând frica prin arătarea curajului – există întotdeauna posibilitatea ca ceea ce apare să se arate în final, prin dispariție, ca doar o similare {semblance}. Datorită distanței dintre interior și exterior, dintre temeiul aparenței și aparență – sau, pentru a spune altfel, indiferent de cât de diferit și de individualizat apărem și cât de deliberat am ales această individualitate – rămâne întotdeauna adevărat că „în interior suntem toți la fel”, de neschimbat, decât cu costul bunei funcționării a psihicului intern și a organelor corporale sau, invers, datorită unei intervenții pentru a elimina o disfuncție. Prin urmare, există întotdeauna un element de similare {semblance} în toate aparențele: temeiul {the ground} însuși nu apare. Din aceasta nu urmează că toate aparențele sunt similări. Similările sunt posibile în mijlocul aparențelor; ele presupun aparența așa cum eroarea presupune adevărul. Eroarea este prețul pe care îl plătim pentru adevăr, iar similara este prețul pe care îl plătim pentru minunile aparenței. Eroarea și similara sunt fenomene puternic conectate; ele corespund una cu alta.

Similara este inerentă într-o lume condusă de o lege dublă a aparenței pentru o pluralitate de creaturi senzitive echipate fiecare cu facultăți de percepție. Nimic din ceea ce

apare nu se manifestă pe sine unui singur privitor capabil de a o percepe sub toate aspectele inerente. Lumea apare în modul unui îmi-pare-mie, depinzând de perspective particulare determinate de locația în lume, dar și de organe particulare de percepție. Acest mod nu produce doar erori, ce pot fi corectate prin schimbarea locației, trăgând mai aproape înspre ceea ce apare, sau prin îmbunătățirea organelor de percepție cu ajutorul instrumentelor și uneltelor, sau prin folosirea imaginației pentru a considera și alte perspective, ci dă naștere și la adevărate similări, aceasta însemnând, la aparențe înșelătoare, pe care nu le pot corecta ca pe o eroare deoarece ele sunt cauzate de locația mea permanentă pe pământ și rămân legat cu propria mea existență ca una dintre aparențele pământului. „Similarea” (*dokos*, de la *dokei moi*), spune Xenofan, „lucrează peste toate lucrurile”, astfel încât „nu este niciun om, și nici nu va fi vreodată unul, care să cunoască clar despre zei și despre ce vorbesc eu; pentru că chiar dacă cineva ar nimeri să spună ce apare în totala sa realitate, el însuși nu ar ști-o.”³³.

Urmând distincția lui Portmann între aparențe autentice și inautentice, s-ar putea vorbi de similări autentice și inautentice: cele din urmă, miraje ca Fata Morgana, vor dispărea de la sine sau pot fi dispersate la o inspecție mai amănunțită; similările autentice însă, precum mișcarea soarelui, răsăritul său dimineața și apusul său seara, nu vor ceda în fața niciunei cantități de informație științifică, deoarece acesta este felul în care *aparența* soarelui și pământului *par* unei creaturi legate de pământ care nu-și poate schimba locul. Ne ocupăm aici cu acele „iluzii naturale și de neevitat” ale aparatului nostru de simț la care s-a referit Kant în introducerea sa la dialectica transcendentă a rațiunii. Iluzia din judecata transcendentă el a numit-o „naturală și de neevitat” deoarece era „inseparabilă de rațiunea umană, și... chiar după ce caracterul său iluzoriu a fost expus, ea nu va înceta să joace feste rațiunii, ce o va prinde continuu în cursa unor aberații momentane din nou și iar chemând corecție.”³⁴

Faptul că similările naturale și inevitabile sunt inerente

într-o lume de aparențe din care nu putem niciodată evada este poate cel mai puternic, cu siguranța cel mai plauzibil, argument împotriva pozitivismului slab de minte care crede că a găsit un temei ferm al certitudinii dacă doar exclude toate fenomenele mintale din considerație și se ține strâns de faptele observabile, realitatea cotidiană dată simțurilor noastre. Toate creaturile vii, capabile atât de a primi aparența prin organele de simț, dar și de a se arăta pe sine ca aparențe, sunt subiecte pentru iluziile autentice, care nu sunt aceleași pentru fiecare specie, ci sunt conectate cu forma și modul procesului de viață specific lor. Animalele sunt și ele capabile să producă similări – un număr destul de mare pot chiar falsifica aparențe fizice –, iar atât oamenii cât și animalele posedă o abilitate înăscută de a manipula aparențe de dragul decepției. A dezvălui „adevărata” identitate a unui animal din spatele culorii sale temporare adaptive nu este departe de demascarea unui ipocrit. Dar ceea ce apare atunci sub o suprafață înșelătoare nu este un sine interior, o aparență autentică, neschimbătoare și de încredere în faptul propriu de a fi acolo. Dezvelirea distruge o decepție, nu descoperă nimic apărând autentic. Un „sine interior”, dacă există într-adevăr, nu apare niciodată nici simțului interior, nici celui exterior, deoarece niciuna din informațiile interioare nu posedă caracteristici stabile, relativ permanente, care, fiind recognoscibile și identificabile, caracterizează aparența individuală. „Niciun sine fixat și stăruitor nu se poate prezenta pe sine în acest flux al aparențelor interioare”, după cum a observat Kant în repetate rânduri³⁵. De fapt, induce chiar în eroare a vorbi despre „aparențe” interioare; tot ceea ce cunoaștem sunt senzații interioare ale căror neabătută succesiune le oprește pe oricare dintre ele de a căpăta o formă durabilă și identificabilă („Unde, când și cum a avut loc vreodată o viziune a interiorului?... ‘Psihismul’ este opac lui însuși”³⁶). Emoțiile și „senzațiile interioare” sunt „fără lume” {unworldly} prin aceea că le lipsește principala proprietate lumească de a fi „stabile și de a rămâne” cel puțin atât de mult încât să poată fi percepute clar – și nu doar simțite – să fie intuite, identificate și recunoscute; din nou, potrivit lui Kant, „timpul,

singura formă de intuiție, nu are nimic permanent”³⁷. Cu alte cuvinte, atunci când Kant vorbește de timp ca o „formă de intuiție interioară”, el vorbește, deși fără a fi conștient de asta, metaforic, și obține această metaforă din experiențele noastre spațiale, care au de a face cu aparențele exterioare. Este tocmai absența formei și deci a oricărei posibilități de intuiție ceea ce caracterizează experiența noastră a senzațiilor interioare. În experiența interioară, singurul lucru ce poate fi apucat pentru a distinge ceva măcar asemănător realității din mulțimea de dispoziții permanent în mișcare a psihicului nostru este repetiția persistentă. În cazuri extreme, repetiția poate deveni atât de persistentă încât rezultă o neruptă permanență a unei singure dispoziții, a unei singure senzații; dar aceasta indică invariabil o gravă dizordine a psihicului, euforia maniacului sau depresia melancolicului.

6. *Ego-ul gânditor și sinele: Kant*

În opera niciunui alt filozof nu a jucat conceptul de aparență, și deci de similare (*Erscheinung* și *Schein*), un rol atât de important precum în cea a lui Kant. Noțiunea lui de „lucru în sine”, ceva ce *este* dar nu apare deși cauzează aparențe, poate fi, și a fost, explicat pe temeiurile tradiției teologice: Dumnezeu este „ceva”; El nu este „nimic”. Dumnezeu poate fi gândit, dar doar ca ceea ce nu apare, nu este dat experienței noastre, deci este „în sine”, iar, după cum nu apare, El nu este *pentru noi*. Această interpretare își are dificultățile ei. Pentru Kant, Dumnezeu este o „Idee a rațiunii”, iar astfel *pentru noi*: a-l gândi pe Dumnezeu și a specula asupra unei vieți de apoi este, potrivit lui Kant, inerent în gândirea umană în măsura în care rațiunea, capacitatea speculativă a omului, transcende necesar facultățile cognitive ale intelectului său: doar ceea ce apare și, în modul lui îmi-pare-mia, este dat experienței poate fi cunoscut; dar gândurile de asemenea „sunt”, iar anumite lucruri-gânduri, pe care Kant le numește „idei”, deși nu sunt niciodată date experienței și deci sunt de necunoscut, cum

ar fi Dumnezeu, libertatea sau nemurirea, sunt *pentru noi* în sensul emfatic în care rațiunea nu se poate opri a nu se gândi la ele, iar ele sunt de cel mai mare interes pentru oameni și pentru viața minții. Este de aceea recomandabil a examina în ce măsură noțiunea unui „lucru în sine” non-aparent este dat în chiar înțelegerea lumii ca lume a aparențelor, indiferent de nevoile și bănuielile unei ființe gânditoare și a vieții minții.

Mai întâi există faptul cotidian – mai degrabă decât concluzia lui Kant menționată mai sus – că fiecare lucru viu, deoarece apare, posedă un „temei care nu apare”, dar care poate fi forțat la lumina zilei, iar atunci devine ceea ce Portmann numește „o aparență inautentică”. Pentru a fi siguri, în înțelegerea lui Kant, lucrurile care nu apar prin acordul propriu, dar a căror existență poate fi demonstrată – organe interne, rădăcinile plantelor și copacilor și toate celelalte – sunt de asemenea aparențe. Mai mult, această concluzie că „aparențele trebuie să aibă ele însele temeiuri care nu sunt aparențe”, iar astfel se bazează pe un „obiect transcendent”³⁸ care le determină ca simple reprezentări”³⁹, aceasta însemnând, asupra a ceva care este în principiu de un cu totul alt ordin ontologic, apare foarte aproape pus în analogie cu fenomenele acestei lumi, care conțin atât aparențe autentice cât și inautentice, iar în care aparențele inautentice, în măsura în care conțin chiar aparatul procesului vieții, par să le *cauzeze* pe cele autentice. Înclinația teologică (în cazul lui Kant, nevoia de a face argumentele să favorizeze existența unei lumi inteligibile) intră aici în cuvântul „*simple* reprezentări” – ca și cum și-a uitat propria teză centrală: „Afirmăm că condițiile de *posibilitate ale experienței* în general sunt de asemenea condiții ale *posibilității obiectelor experienței*, iar pentru acest motiv au validitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*”⁴⁰. Plauzibilitatea argumentului lui Kant, că ceea ce face ceva să apară trebuie să fie de un ordin diferit de apariția însăși, se bazează pe experiența noastră cu aceste fenomene ale vieții, dar ordinea ierarhică între „obiect transcendent” (lucrul în sine) și „simple reprezentări” nu, și este această ordine de priorități cea pe care teza lui Portmann o inversează. Kant s-a

lăsat condus de marea sa dorință de a sprijini fiecare argument care, fără a fi fost capabil să ajungă la o dovadă definitivă, ar putea cel puțin face copleșitor de plauzibil că „este ceva *cu siguranță*, distinct de lume, care conține temeiul pentru ordinea lumii”⁴¹, iar astfel este de o ordine superioară. Dacă credem doar experiențele noastre cu lucrurile aparente și non-aparente și începem să speculăm pe aceleași linii, putem la fel de bine, chiar cu mai multă plauzibilitate, concluda că ar putea exista într-adevăr un temei fundamental în spatele unei lumi aparente, dar că singurul rol al acestui temei, și chiar singură semnificație, stă în efectele sale, în ceea ce cauzează să apară, mai degrabă decât în pura sa creativitate. Dacă divinul este ceea ce cauzează aparențele și nu apare el însuși, atunci organele interne ale omului s-ar putea dovedi a fi adevăratele sale divinități.

Cu alte cuvinte, înțelegerea filozofică comună a Ființei ca temeiul Aparenței este adevărată pentru fenomenul Vieții, dar nu poate fi spus asta și despre evaluarea Ființei *versus* Aparență, care este la fundul oricărei teorii două-lumi. Acea ierarhie tradițională se ridică nu din experiențe ordinare cu lumea aparenței, ci, mai degrabă, din deloc ordinara experiență a ego-ului gânditor. Așa cum vom vedea mai târziu, experiența transcende nu doar Aparența, dar chiar și Ființa. Însuși Kant identifică explicit fenomenul care i-a dat baza pentru credința sa într-un „lucru în sine” din spatele „simplelor” aparențe. A fost faptul că „în conștiința mea a activității pure de gândire [*beim blossen Denken*], sunt lucrul în sine [*das Wesen selbst*, i.e. *das Ding an sich*] deși nimic al meu nu este dat gândirii”⁴². Dacă reflectez la relația mea cu mine în activitatea gândirii ar putea foarte bine să pară ca și cum gândurile mele ar fi „simple reprezentări” sau manifestări ale unui ego care rămâne pentru totdeauna ascuns, pentru că gândurile nu sunt desigur deloc ca niște proprietăți care pot fi predicate despre un sine sau despre o persoană. Ego-ul gânditor este într-adevăr „lucrul în sine” al lui Kant: el nu apare altora, spre deosebire de sinele din conștiința de sine, el nu își apare sieși, și totuși nu este „nimic”.

Ego-ul gânditor este activitate pură, iar astfel este fără vârstă, fără gen, fără calități, fără o poveste a vieții. Etienne Gilson, rugat să își scrie autobiografia a răspuns: „un om de 75 de ani ar trebui să aibă multe de spus despre trecutul său, dar... dacă a trăit doar ca un filozof, realizează imediat că nu are trecut”⁴³. Pentru că ego-ul gânditor nu este sinele. Există un comentariu incidental – unul din acelea de care suntem foarte dependenți în cercetarea noastră – în Toma d’Aquino care sună destul de misterios dacă nu suntem conștienți de această distincție între ego-ul gânditor și sinele: „sufletul meu [la Toma, organul pentru gândire] nu este Eu; iar dacă doar sufletele sunt salvate, eu nu sunt salvat, și nici oricare alt om”⁴⁴.

Simțul interior care ne-ar putea lasă să cuprindem activitatea gândirii într-un fel de intuiție interioară nu are nimic de care să se țină, potrivit lui Kant, deoarece manifestările sale sunt complet diferite de „aparența simțului extern [care găsește] ceva stabil și rămâne... în timp ce timpul, singura formă de intuiție interioară, nu are nimic permanent”⁴⁵. Prin urmare, „sunt conștient de mine nu așa cum îmi apar mia, și nici așa cum sunt în mine, ci doar că sunt. Această *reprezentare* este un *gând*, nu o *intuiție*”. Și adaugă într-o notă de subsol: „‘Eu gândesc’-ul exprimă un act de a-mi determina existența. Existența este deja dată prin urmare, dar modul în care sunt eu... nu este dat”⁴⁶. Kant afirmă repetat în *Critica rațiunii pure* – nimic permanent „nu este dat în intuiția interioară *în măsura în care mă gândesc pe mine*”⁴⁷ – dar vom face mai bine să ne întoarcem la scrierile sale pre-critice pentru a găsi o descriere a experiențelor pure ale ego-ului gânditor.

În *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant accentuează „imaterialitatea” lui *mundus intelligibilis*, lumea în care se mișcă ego-ul gânditor, în contrast cu „inerția și constanța” materiei moarte care înconjoară ființele vii în lumea aparențelor. În acest context, el distinge între „noțiunea pe care sufletul omului o are despre sine ca minte [*Geist*] {mind} printr-o intuiție imaterială, și conștiința prin care se prezintă ca om prin mijlocul unei imagini ce-și are sursa în senzația organelor fizice și e

concepută în relație cu lucrurile materiale. Este, de aceea, într-adevăr întotdeauna același subiect care este membru al lumii vizibile și invizibile, dar nu aceeași persoană, deoarece... ceea ce eu ca minte gândesc nu este amintit de mine ca om, și, invers, starea mea actuală de om nu intră în noțiunea mea de mine ca minte”. Și vorbește într-o notă de subsol ciudată de o „certă dublă personalitate care ține de suflet încă din această lume”; el compară starea ego-ului gânditor cu starea unui somn profund „când simțurile externe sunt complet odihnite”. Ideile în somn, spune el, „apar mai clare și mai extinse decât cele mai clare în stare de veghe” în special fiindcă „omul, în astfel de timpuri, nu este sensibil de corpul său”. Iar despre aceste idei, atunci când se trezește, nu-și amintește nimic. Visele sunt ceva complet diferit; ele „nu aparțin aici. Pentru că atunci omul nu doarme complet... ci țese acțiunile minții sale în impresiile simțurilor sale externe”⁴⁸.

Aceste noțiuni ale lui Kant, dacă sunt înțelese ca constituind o teorie a viselor, sunt patent absurde. Dar ele sunt interesante ca o încercare mai degrabă neîndemânatică de a da seama de experiența retragerii minții din lumea reală. Deoarece seama trebuie să fie dată de o activitate care, spre deosebire de oricare altă activitate sau acțiune, niciodată nu întâmpină rezistența materiei. Ea nu este nici măcar împiedicată sau încetinită de sunetul cuvintelor care sunt formate de organele de simț. Experiența activității gândirii este probabil sursa aborigenă a însăși noțiunii noastre de spiritualitate, indiferent de formele pe care le-a asumat. Psihologic vorbind, una dintre caracteristicile remarcabile ale gândirii este *rapiditatea* ei – „rapid ca gândul”, spune Homer, iar Kant în scrierile sale din tinerețe vorbește de repetate ori de *Hurigkeit des Gedankens*⁴⁹. Gândul este rapid, clar, deoarece este imaterial, iar asta explică destul de bine ostilitatea atâtor mari metafizicieni față de trupul lor. Din vederea-în-punct a ego-ului gânditor, trupul nu e decât un obstacol.

A concludă din această experiență că există „lucruri în sine” care, în propria lor sferă inteligibilă, *sunt* așa cum „suntem” noi într-o lume a aparențelor ține de erorile

metafizice, sau, mai degrabă, de similările rațiunii, ale căror existență Kant a fost primul care a descoperit-o, clarificat-o și dispersat-o. Pare adecvat ca această eroare, asemănător cu celelalte care au afectat tradiția filozofiei, să-și aibă sursa în experiențele ego-ului gânditor. Aceasta, cel puțin, poartă o asemănare evidentă cu una mai simplă și mai comună, menționată de P.F. Strawson într-un eseu asupra lui Kant: „este într-adevăr o credință veche că rațiunea este ceva esențial în afara timpului și totuși în noi. Fără dubiu, își are temeiul în faptul că... stăpânim adevăruri [logice și matematice]. Dar... cel care stăpânește adevăruri atemporale nu este nu necesitate atemporal”⁵⁰. Este caracteristic ca școla Oxford de critică să înțeleagă aceste erori ca non sequitur-uri logice – ca și cum filozofii ar fi fost de-a lungul secolelor, din motive necunoscute, puțin prea proști pentru a descoperi greșeli elementare în argumentele lor. Adevărul este că greșelile de logică elementară sunt destul de rare în istoria filozofiei; ceea ce apare ca eroare în logică pentru mințile neîmpovărate de întrebări care au fost necritic eliminate ca fiind „fără sens” sunt, de obicei, cauzate de similări, de neevitat pentru ființe ale căror existență întreagă este determinată de aparență. Prin urmare, în contextul nostru, singura întrebare relevantă este dacă similările sunt autentice sau inautentice, dacă sunt cauzate de credințe dogmatice sau de presupuziții arbitrare, simple miraje ce dispar la o inspecție mai atentă, sau dacă sunt inerente în condiția paradoxală a unei ființe vii care, deși ea însăși parte a lumi aparențelor, este în posesia unei facultăți, abilitatea de a gândi, care-i permite minții să se retragă din lume fără a fi capabilă de a o părăsi sau de a o transcede.

7. *Realitatea și ego-ul gânditor: îndoiala carteziană și sensus communis*

Realitatea într-o lume a aparențelor este caracterizată în primul rând prin „starea într-un loc și rămânerea” la fel suficient de mult pentru a deveni *obiect* pentru confirmarea

și recunoașterea de către un *subiect*. Descoperirea de bază și cea mai mare a lui Husserl consideră în detalii exhaustive intenționalitatea conștiinței, aceasta fiind, faptul că niciun act subiect nu este vreodată fără obiect: chiar dacă copacul văzut este o iluzie, pentru actul vederii este un obiect oricum; deși târâmul visat este vizibil doar pentru visător, el este obiectul visului său. Obiectivitatea este construită în chiar subiectivitatea conștiinței prin virtutea intenționalității. Invers, și cu aceeași justețe, se poate vorbi de intenționalitatea aparențelor și de subiectivitatea lor încorporată. Toate obiectele, deoarece apar, indică un subiect, și, așa cum fiecare act subiectiv își are obiectul său intențional, tot astfel fiecare obiect care apare își are subiectul său intențional. În cuvintele lui Portmann, fiecare aparență este o „emitere pentru receptori” (*Sendung für Empfangsapparate*) {„conveyance for receivers”}. Orice apare este menit pentru un observator, un potențial subiect nu mai puțin inerent în toată obiectivitatea decât un potențial obiect este inerent în subiectivitatea fiecărui act intențional.

Faptul că aparența întotdeauna cere spectatori, iar prin asta implică cel puțin o recunoaștere și o confirmare potențială, are consecințe adânci pentru ceea ce noi, ființe aparente într-o lume a aparențelor, înțelegem prin realitate, a noastră, precum și cea a lumii. În ambele cazuri, „credința perceptuală”, așa cum a numit-o Merleau-Ponty, certitudinea noastră că ceea ce percepem are o existență independentă de actul percepției, depinde în întregul ei de aparența obiectului astfel și altora și de a fi confirmat de către ei. Fără această confirmare tacită a celorlalți nu am putea nici să ne încredem în modul în care ne apărem nouă înșine.

De aceasta toate teoriile solipsiste – fie că afirmă radical că nimic nu există decât „sinele”, sau, mai moderat, că sinele și conștiința de sine sunt obiectele primare ale cunoașterii verificabile – sunt în discordanță cu cele mai elementare date ale existenței și experienței noastre. Solipsismul, deschis sau acoperit, cu sau fără calificări, a fost cea mai persistentă și, probabil, cea mai dăunătoare eroare a filozofiei, chiar dinainte de a-și atinge odată cu Descartes înaltul rang de

consistență teoretică și existențială. Atunci când filozoful vorbește despre „om” el nu are în minte nici ființa speciei (*Gattungswesen*, precum calul sau leul, care, conform lui Marx, constituie existența cea mai fundamentală a omului), și nici o simplă paradigmă a ceea ce, în viziunea filozofului, ar trebui ca toți oamenii să imite. Pentru filozof, vorbind din experiența ego-ului gânditor, omul este chiar natural nu doar cuvânt, ci *gând făcut carne*, întotdeauna misterioasă, niciodată complet elucidată încarnare a capacității de gândire. Iar problema cu această ființă ficțională este că nu este nici produsul unui creier îmbolnăvit, nici unul ușor de disipat al „erorilor trecutului”, ci similară într-un tot autentică a însăși activității de gândire. Pentru că, indiferent de motiv, un om care se ocupă de gândirea pură, indiferent de subiect, trăiește complet în singular, aceasta este, în solitudine completă, ca și cum nu oameni, ci Omul ar locui pământul. Însuși Descartes a explicat și a justificat subiectivismul său radical prin decisiva pierdere a certitudinilor odată cu marile descoperiri științifice ale timpurilor moderne, iar, într-un context diferit, am urmat raționamentul său⁵². Cu toate acestea, atunci când – condus de dubiile inspirate de începuturile științei moderne – a decis „à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile” („să respingă nisipurile mișcătoare și noroiul pentru a găsi piatră sau lut”), el a redescoperit cu siguranță un teritoriu mai degrabă familiar, retrăgându-se într-un loc unde putea trăi „aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés” („atât de solitar și de retras ca în deșerturile cele mai mai îndepărtate”⁵³). Retragerea din fața „bestialității multitudinii” în compania „celor puțini”⁵⁴, dar de asemenea în absoluta solitudine a Unului, a fost cea mai remarcabilă caracteristică a vieții de filozof încă de când Parmenide și Platon au descoperit că pentru cei „foarte puțini”, *sophoi*, „viața gândirii” care nu cunoaște nici bucurie, nici durere este cea mai divină dintre toate, iar *nous*, gândul însuși, este „regele cerului și pământului”⁵⁵.

Descartes, fidel subiectivismului radical care era prima reacție a filozofului în fața noilor glorii ale științei, nu a mai

atribuit gratificațiile acestui mod de viață obiectelor gândirii – veșnicia *kosmos*-ului care nici nu vine în ființă, nici nu dispare din ea și care dă astfel celor puțini care au decis să-și petreacă viața ca spectatorii lui partea lor de nemurire. Suspiciunea sa foarte modernă asupra aparatului cognitiv și senzorial l-au făcut să definească cu mai mare claritate decât oricine dinaintea lui ca proprietăți ale *res cogitans* anumite caracteristici ce nu erau necunoscute anticilor, dar care, acum, poate pentru prima dată, capătă o importanță extremă. Remarcabil printre acestea a fost suficiența de sine, anume, faptul că ego-ul său „nu are nevoie de loc și nici nu depinde de un lucru material”, iar apoi, faptul de a fi fără lume {worldlessness}, anume că, în inspecția de sine, „*examinant avec attention ce que j'étais*”, putea cu ușurință „*feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*” („pretinde că nu am niciun corp și că nu există nicio lume și niciun loc în care să fiu”⁵⁶).

Pentru a fi siguri, niciuna dintre aceste descoperiri, sau mai degrabă re-descoperiri, nu au fost de vreo mare importanță pentru Descartes. Principala lui grijă a fost de a găsi ceva – ego-ul gânditor, sau, în cuvintele lui, „*la chose pensante*”, pe care îl identifica cu sufletul – a cărui realitate să fie dincolo de suspiciune, dincolo de iluziile percepției simțului: chiar puterea unui atotputernic *Dieu trompeur* nu ar fi capabilă să zdrobească certitudinea unei conștiințe care s-a retras din toată experiența simțurilor. Chiar dacă tot ceea ce este dat poate fi iluzie sau vis, visătorul, dacă doar va consimți să nu ceară realitate visului, trebuie să fie real. Prin urmare, „*Je pense, donc je suis*”, „gândesc, deci sunt”. Pe de o parte, atât de puternică a fost experiența activității de gândire în sine, iar pe de cealaltă, atât de pasionantă dorința de a găsi certitudine și un fel de permanență menținută după ce noua știință a descoperit „*la terre mouvante*” (nisipurile mișcătoare din chiar locul în care stăm), încât niciodată nu și-a dat seama că nicio *cogitatio* și nicio *cogito me cogitare*, nicio conștiință a unui sine acționând, care și-a suspendat toată credința în realitatea obiectului său intențional, nu ar fi capabilă de a-l

convinge de propria lui realitate dacă ar fi fost născut într-un deșert, fără un corp și fără simțurile sale pentru a percepe lucruri „materiale” și fără celelalte creaturi care să-l asigure că este perceput și că percepe. *Res cogitans*-ul cartezian, creatura ficțională, fără corp, fără simțuri, părăsită, nici nu ar cunoaște că există așa ceva ca realitatea și posibila distincție între real și inreal {unreal}, între lumea comună a vieții de veghe și non-lumea privată a viselor. Ceea ce Merleau-Ponty a avut de spus împotriva lui Descartes este grozav de corect: „a reduce percepția la gândul perceperii... este a considera o asigurare împotriva dubiului a cărui recompensă este mult mai oneroasă decât pierderea pe care ar urma să o compenseze: pentru că înseamnă.... a te mișca spre un tip de certitudine care nu ne va readuce niciodată este-ul {the ‘there is’} lumii”⁵⁷.

Mai mult, este chiar activitatea gândirii – experiența ego-ului gânditor – ceea ce dă naștere la îndoiala față de realitatea lumii și a mea. Gândirea poate lua în stăpânire tot realul – eveniment, obiect, propriile gânduri; realitatea lor este singura proprietate care rămâne încăpățânată, dincolo de accesul său. *Cogito ergo sum* este o eroare nu doar în sensul în care, așa cum a remarcat Nietzsche, de la *cogito* doar existența a *cogitationes* poate fi inferat; *cogito*-ul este subiect al aceluiași dubiu ca și *sum*. Eu-sunt este presupus în eu-gândesc; gândul poate să se țină de această presuposiție, dar nu o poate nici dovedi, nici infirma (argumentul lui Kant împotriva lui Descartes a fost, de asemenea, în întregime corect: gândul „eu nu sunt... nu poate exista; fiindcă dacă eu nu sunt asta înseamnă că nu pot deveni conștient că nu sunt.”⁵⁸). Realitatea nu poate fi derivată; gândirea sau reflecția o poate accepta sau o poate respinge, iar îndoiala carteziană, începând cu noțiunea unui *Dieu trompeur*, nu este decât o formă ascunsă și sofisticată de respingere⁵⁹. A rămas ca Wittgenstein, cel care s-a decis să investigheze „cât adevăr este în solipsism”, devenind astfel cel mai important reprezentant contemporan, să formuleze deziluzia existențială care susține toate teoriile solipsiste: „În moarte, lumea nu se modifică, ci ajunge la un sfârșit”. „Moartea nu este un eveniment în viață; nu ne trăim

mortea”⁶⁰. Aceasta este premiza de bază a oricărei gândiri solipsiste.

Deși tot ceea ce apare este perceput în modul unui îmi-pare-mie, fiind astfel deschis spre eroare și iluzie, aparența ca atare duce cu ea o indicație anterioară de *realitate* {realness}. Toate experiențele simțurilor sunt în mod normal acompaniate de o adițională, dacă nu, de obicei, mută, senzație de realitate, iar asta în pofida faptului că niciunul dintre simțurile noastre, considerat izolat, și niciun obiect-simț {sense-object}, considerat în afara contextului, nu o poate produce (astfel, arta, cea care transformă obiectele-simț în lucruri-gând {thought-things}, mai întâi le smulge din tot contextul lor pentru a le de-realiza, pregătindu-le astfel pentru funcția lor nouă și diferită).

Realitatea a ceea ce percep este garantată de contextul său lumesc, care îi include pe ceilalți care percep așa cum fac eu, pe de o parte, dar și prin lucrarea împreună a celor cinci simțuri ale mele, pe de alta. Ceea ce, începând cu Toma d’Aquino, numim simț comun, *sensus communis*, este un fel de al șaselea simț necesar pentru a-mi păstra cele cinci simțuri împreună și pentru a garanta că este același obiect ceea ce văd, ating, gust, miros și aud; este „singura facultate [care este] extinsă la toate obiectele celor cinci simțuri”⁶¹. Acest simț, misteriosul „al șaselea simț” deoarece nu poate fi localizat ca un organ corporal, încadrează senzațiile a celor cinci simțuri strict private – atât de private încât senzațiile în simpla lor calitate și intensitate senzațională sunt incomunicabile – într-o lume comună, împărțită cu ceilalți. Subiectivitatea lui îmi-pare-mie este remediată de faptul că același obiect apare și altora chiar dacă modul său de apariție e diferit. (Este inter-subiectivitatea lumii, mai degrabă decât similaritatea aparențelor fizice, ceea ce convinge oamenii că țin de aceeași specie. Deși fiecare obiect apare într-o perspectivă diferită fiecărui individ, contextul în care apare este același pentru întreaga specie. În acest sens, fiecare specie de animal trăiește într-o lume proprie, iar individul nu are nevoie să-și compare propriile caracteristici fizice cu cele ale celorlalți membri pentru a-i recunoaște ca

atare) Într-o lume a aparențelor, plină de eroare și similare, realitatea este garantată de această comunalitate {commonness} întreită: cele cinci simțuri, fiecare complet diferit de celălalt, au același obiect în comun; membri ai aceleiași specii au contextul în comun care asigură fiecare obiect cu sensul său particular; iar toate celelalte ființe înzestrate cu simț, deși percep acest obiect din perspective complet diferite, sunt de acord asupra identității sale. Din această comunalitate întreită iese *senzația* de realitate.

Fiecărui dintre cele cinci simțuri îi corespunde o proprietate specifică, senzorial perceptibilă a lumii. Lumea noastră este vizibilă fiindcă avem vedere, audibilă fiindcă avem auz, tangibilă și plină de miros și gust deoarece avem atingerea, mirosul și gustul. Proprietatea lumii care corespunde celui de-al șaselea simț este *real-itatea* {realness}, iar dificultatea cu această proprietate este că nu poate fi percepută precum celelalte proprietăți senzoriale. Simțul real-ității nu este o senzație, vorbind strict; realitatea „este *acolo* chiar dacă nu putem fi niciodată siguri că o cunoaștem”⁶³ (Peirce), pentru că „senzația” de realitate, a unui acolo pur, este în legătură cu *contextul* în care fiecare obiect singular apare, dar și cu cel în care noi înșine ca aparențe existăm printre celelalte creaturi aparente. Contextul qua context niciodată nu apare în întregul său; este evaziv, aproape ca Ființa, care qua Ființă niciodată nu apare într-o lume plină de ființe, de entități singulare. Dar Ființa, de la Parmenide cel mai înalt concept al filozofiei Occidentale, este un lucru-gând de la care nu ne așteptăm să fie perceput de simțuri sau să cauzeze o senzație, pe când realitatea este înrudită cu senzația; un simț {feeling} al real-ității (sau irealității) acompaniază de fapt toate senzațiile simțurilor mele, fără de care nu ar face „sens”. De aceea Toma d’Aquino a definit simțul comun, *sensus communis* al său, ca fiind un „simț interior” – *sensus interior* – care funcționează ca „o rădăcină comună și principiu al simțurilor exterioare” („*Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*”⁶⁴).

A egală „simțul interior”, care nu poate fi localizat fizic,

cu facultatea gândirii este într-adevăr tentant, deoarece printre principalele caracteristici ale gândirii, petrecându-se într-o lume a aparențelor și efectuată de către o ființă aparentă, este că e chiar ea invizibilă. Din această proprietate a invizibilității, împărțită de simțul comun cu facultatea gândirii, Peirce conchide că „realitatea are o relație cu gândirea umană”, ignorând faptul că gândirea nu numai că e ea însăși invizibilă, dar și se ocupă de invizibilități, cu lucruri care nu sunt *prezente* simțurilor, deși pot fi, și de obicei sunt, obiecte-simț, amintite și colecționate în depozitul memoriei, iar astfel pregătite pentru reflecție viitoare. Thomas Landon Thorson elaborează sugestia lui Peirce și ajunge la concluzia că „realitatea are o relație cu procesul de gândire așa cum mediul are cu evoluția biologică”⁶⁵.

Aceste observații și sugestii sunt bazate pe supoziția tacită cum că procesele de gândire nu sunt în niciun fel diferite de raționarea simțului-comun; rezultatul fiind vechea iluzie carteziană în deghizare modernă. Orice poate atinge gândirea și orice poate ajunge, este tocmai realitatea așa cum se dă simțului comun, în purul fapt de a fi acolo, ceea ce rămâne întotdeauna dincolo de cuprinderea sa, indisolubilă în lanțuri de idei – piatra de încercare care le alertează și pe care se fondează în afirmare sau negare. Procesele de gândire, spre deosebire de simțul comun, pot fi localizate fizic în creier, dar transcend orice informație biologică, fie funcțională, fie morfologică în înțelesul lui Portmann. Simțul comun însă, împreună cu simțul real-ității, țin de aparatul nostru biologic, iar raționarea simțului comun (pe care școala de filozofie oxfordiană o confundă cu gândirea) ar putea cu siguranța avea aceeași relație cu realitatea pe care o are mediul cu evoluția biologică. Cu privire la raționarea simțului comun, Thorson are dreptate: „s-ar putea să vorbim într-adevăr de mai mult decât despre o analogie; s-ar putea să descriem două aspecte ale aceluiași proces”⁶⁶. Iar dacă limba, în plus față de bogăția de cuvinte pentru lucruri date simțurilor, nu ne-ar oferi anumite cuvinte-gânduri, tehnic numite „concepte”, precum justiție, adevăr, curaj, divinitate și mai departe, care sunt

indispensabile chiar în limbajul comun, cu siguranță ne-ar lipsi orice evidență tangibilă a activității gândirii, iar astfel am fi justificați în a concluda odată cu primul Wittgenstein: „*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*” („limba este o parte a organismului nostru”⁶⁷).

Gândirea, totuși, care supune tot ceea ce cuprinde îndoielii, nu are o astfel de relație naturală, materie-de-fapt {matter-of-fact} cu realitatea. A fost gândirea – reflecția lui Descartes asupra *sensului* a anumitor descoperiri științifice – cea care a distrus încrederea simțului comun în realitate, iar eroarea sa a constatat în speranța că-și va putea depăși îndoiala insistând a se retrage din lume complet, eliminând fiecare realitate lumească din gândurile sale și concentrându-se doar pe activitatea gândirii în sine (*cogito cogitationes* sau *cogito me cogitare, ergo sum* este forma corectă a faimoasei formule). Dar gândirea nu poate nici dovedi, nici distruge *simțul* {the feeling} real-ității ce crește din al șaselea simț, pe care francezii, poate din acest motiv, l-au numit *le bon sens*, simțul bun; atunci când gândirea se retrage din lumea aparențelor, ea se retrage din datul senzorial și deci și din simțul real-ității, dat de simțul comun. Husserl a afirmat că *suspendarea* (*epochē*) a acestui simț este fundamentul metodologic al științei sale fenomenologice. Pentru ego-ul gânditor, această suspendare este un lucru de la sine înțeles și nicidecum o metodă specială care să fie predată și învățată; o cunoaștem ca destul de comunul fenomen al abstragerii (distragerii) {absent-mindedness}, care poate fi observat la oricine se întâmplă să fie absorbit în orice fel de gând. Cu alte cuvinte, pierderea simțului comun nu este nici viciul și nici virtutea „gânditorilor profesioniști” ai lui Kant; se întâmplă oricui reflectă asupra a ceva; doar că se întâmplă mai des gânditorilor profesioniști. Pe aceștia îi numim filozofi, iar modul lor de viață va fi întotdeauna „viața unui străin” (*bios xenikos*), după cum a numit-o Aristotel în *Politica* sa⁶⁸. Iar motivul pentru care faptul de a fi străin și abstragerea nu sunt mai periculoase, faptul că toți „gânditorii”, profesioniști sau profani, supraviețuiesc atât de ușor pierderii simțului real-ității, este doar acela că ego-ul gânditor se afirmă pe sine doar

temporar: fiecare gânditor, oricât de eminent ar fi, rămâne „un om ca mine și ca tine” (Platon), o aparență printre aparențe echipată cu simț comun și cunoscând suficientă raționare a simțului comun încât să supraviețuiască.

8. Știință și simț comun; distincția lui Kant între intelect și rațiune; adevăr și sens

Ceva foarte similar pare, la o primă privire, să fie adevărat și despre omul de știință modern care constant distruge similări autentice fără totuși a-și distruge senzația de realitate, care-i spune, după cum ne spune și nouă, că soarele răsare dimineața și apune seara. A fost gândirea cea care a permis oamenilor să străpungă aparențele și să le demascheze ca similări, chiar dacă autentice; raționarea simțului comun nu ar fi îndrăznit niciodată să deranjeze atât de radical toate plauzibilitățile aparatului nostru senzorial. Faimoasa „luptă dintre antici și moderni” devine de fapt întrebarea asupra ce țintește cunoașterea; este aceea de a „salva fenomenele”, după cum credeau anticii, sau de a descoperi aparatul funcțional ascuns care le face să apară? Îndoiala gândirii în certitudinea experienței simțurilor, suspiciunea ei că lucrurile ar putea fi destul de diferite de cum apar simțurilor umane, nu a fost nicicum străină în antichitate. Atomii lui Democrit nu erau doar indivizibili, ci și invizibili, mișcându-se într-un vid, înfinți în număr, și, prin varii configurații și combinări, producători de impresii asupra simțurilor noastre; Aristarh a propus ipoteza heliocentrică în secolul 3 î.Hr. Este interesant că consecințele unor astfel de îndrăzneii au fost mai degrabă neplăcute: Democrit a fost considerat nebun, iar Aristarh a fost amenințat cu o acuzație de impietate. Dar ceea ce contează este că nicio încercare de a demonstra aceste ipoteze nu a fost făcută și nicio știință nu a ieșit din ele.

Gândirea, fără îndoială, joacă un rol enorm în fiecare întreprindere științifică, dar este rolul unui mijloc înspre un scop; scopul este determinat de o decizie asupra a ceea ce merită

să fie cunoscut, iar decizia nu poate fi științifică. Mai mult, scopul este cogniția sau cunoașterea, care, odată obținută, aparține bineînțeles de lumea aparențelor; odată stabilită ca adevăr, devine element esențial din lume. Cogniția și setea de cunoaștere niciodată nu părăsesc cu totul lumea aparențelor; dacă oamenii de știință se retrag din ea pentru a „gândi”, ei fac asta doar pentru a găsi apropieri, numite metode, mai bune, mai promițătoare spre ea. În acest fel, știința este nimic altceva decât o prelungire enorm rafinată a raționării simțului comun în care iluziile simțului sunt constant disipate tot așa cum erorile sunt corectate în știință. Criteriul în ambele cazuri este evidența, care în sine este inerentă într-o lume a aparențelor. Și cum este în chiar natura aparențelor de a arăta *și de a ascunde*, fiecare corecție și fiecare *dez-iluzie* „este pierderea unei evidențe doar fiindcă este achiziția unei *alte evidențe*”, în cuvintele lui Merleau-Ponty⁶⁹.

Chiar conceptul unui *progres nelimitat*, care a acompaniat creșterea științelor moderne, și a rămas principiul inspirator dominant, este cea mai bună documentare a faptului că toată știință încă se mișcă în domeniul simțului comun al experienței, supusă la eroare corigibilă și decepție. Atunci când experiența corecției constante în cercetarea științifică este generalizată, ea conduce la curiosul „mai bun și mai bun”, „mai adevărat și mai adevărat”, aceasta însemnând, înspre lipsa de limită a progresului cu admisia sa inerentă că *binele și adevărul* sunt de neatin. Dacă ele ar fi atinse vreodată, atunci setea pentru cunoaștere ar fi potolită, iar căutarea cogniției ar ajunge la un sfârșit. Aceasta, desigur, e puțin probabil să aibă loc, ținând cont de enorma cantitate de necunoscut, dar e destul de posibil ca științe specifice să-și atingă limitele definitive a ceea ce este cognoscibil de către om. Și totuși, important este că ideea modernă de progres neagă astfel de limitări. Fără îndoială, noțiunea progresului s-a născut ca rezultat al formidabilelor dezvoltări ale cunoașterii științifice, o veritabilă avalanșă de descoperiri, în secolele șaisprezece și șaptesprezece, și mă gândesc că a fost chiar caracterul implacabil al gândirii pure, a cărei nevoie nu poate fi niciodată diminuată, și care,

odată ce a invadat științele, i-a condus pe oamenii de știință la descoperiri mereu noi, fiecare dând naștere unei noi teorii, astfel încât cei prinși în această mișcare erau subiecții unei iluzii de proces nesfârșit – *procesul* progresului. Aici nu ar trebui să uităm că noțiunea târzie de perfectibilitate nesfârșită a speciei umane, atât de proeminentă în iluminatul secol optsprezece, a fost absentă din evaluarea destul de pesimistă a secolelor șaisprezece și șaptesprezece asupra naturii umane.

O consecință, totuși, a acestei dezvoltări îmi pare evidentă și de considerabilă importanță. Însăși noțiunea de *adevăr*, care cumva a supraviețuit la atât de multe momente cruciale din istoria noastră intelectuală, a trecut printr-o schimbare decisivă: a fost transformată sau, mai degrabă, distrusă la un lanț de verități {verities}, fiecare la timpul său cerând validitate generală chiar dacă însăși continuitatea cercetării implica ceva doar provizoriu. Aceasta este o stare de lucruri ciudată. Ar părea să sugereze că, indiferent dacă o știință și-ar împlini scopul, aceasta nu ar opri muncitorii de pe câmp, care ar fi conduși dincolo de scopul lor de purul impuls al iluziei progresului nelimitat, un tip de similitudine crescând din activitatea lor.

Transformarea adevărului în simplă veritate rezultă în primul rând din faptul că omul de știință rămâne legat de simțul comun prin care ne orientăm într-o lume a aparențelor. Gândirea se retrage radical și de dragul său din lume și din natura sa evidențială, pe când știința profită dintr-o posibilă retragere de dragul unor rezultate specifice. Cu alte cuvinte, este rațiunea simțului comun cea care se aventurează în domeniul purei speculații în teoriile oamenilor de știință, iar principala slăbiciune a simțului comun în această sferă a fost întotdeauna că-i lipsesc dispozitivele de siguranță inerente în gândirea pură, și anume, capacitatea critică a gândirii, care, așa cum vom vedea, adăpostește în ea o tendință puternic autodistructivă. Dar, pentru a merge înapoi la prezumția unui progres nelimitat, eroarea de bază a fost rapid descoperită. Este bine știut că nu progresul per se, ci noțiunea sa de a fi nelimitat e ceea ce ar fi făcut știința modernă inacceptabilă

pentru antici. Este mai puțin bine știut că grecii aveau un motiv pentru „prejudecata” lor împotriva infinitului (Platon a descoperit că orice care permite comparativul este prin natură nelimitat, iar a fi fără limita era pentru el, ca pentru toți grecii, cauza tuturor relelor⁷⁰. De aici marea lui încredere în număr și măsurătoare: pune limita asupra a ceea ce prin sine [plăcerea, de pildă] „nu are și nici nu va conține, sau nu își va deriva pentru sine, nici început [*archē*], nici mijloc sau scop [*telos*]”⁷¹).

Că știința modernă, întotdeauna la vânătoare de manifestări ale invizibilului – atomi, molecule, particule, celule, gene – a trebuit să adauge la lume o cantitate impresionantă, nemaivăzută de noi lucruri perceptibile doar pare paradoxal. Pentru a-și dovedi sau infirma ipotezele, „paradigmele” (Thomas Kuhn), și pentru a descoperi ceea ce face lucrurile să meargă, ea a început să imite procesele care funcționează în natură. În acest scop a produs instrumente nenumărate și enorm de complexe prin care să *forțeze* non-aparentul să apară (chiar dacă doar ca citire de instrument în laborator), acesta fiind singurul mijloc prin care omul de știință se putea convinge de realitatea sa. Tehnologia modernă a fost născută în laborator, dar asta nu fiindcă oamenii de știință doreau să producă aparate de uz casnic sau să schimbe lumea. Indiferent de cât de mult teoriile lor lasă în urmă experiența și rațiunea simțului comun, ei trebuie ca în final să se întoarcă la o formă a simțului comun sau pierd tot sensul real-ității din obiectul investigației lor. Iar această întoarcere este posibilă pe calea lumii făcută de om, lumea artificială a laboratorului, unde ceea ce nu apare prin propriul acord este forțat să apară și să se arate pe sine. Tehnologia, munca „instalatorului” privită cu dispreț de omul de știință, care vede aplicabilitatea practică ca un simplu produs secundar al propriilor eforturi, introduce rezultatele științifice, făcute în „izolare completă... față de cererile profane și ale vieții cotidiene”⁷², în lumea de zi cu zi a aparențelor și le redă ca fiind accesibile experienței simțului comun; dar aceasta este posibil doar pentru că oamenii de știință sunt în mod ultim dependenți de acea

experiență. Văzut din perspectiva lumii „reale”, laboratorul este anticiparea unui mediu schimbat; iar procesele cognitive ce folosesc abilitățile umane de gândire și fabricare ca mijloace pentru scopul lor sunt într-adevăr cele mai rafinate moduri ale raționării simțului comun. Activitatea cunoașterii nu este mai puțin conectată la simțul nostru al realității și nu e mai puțin o activitatea constructoare de lume decât construcția de case.

Facultatea gândirii, însă, pe care Kant, după cum am văzut, a numit-o *Vernunft* (rațiune) pentru a o distinge de *Verstand* (intelect), facultatea cogniției, este de o cu totul altă natură. Distincția, la nivelul ei cel mai elementar și folosind cuvintele lui Kant, stă în faptul că „conceptele rațiunii ne ajută să concepem [*begreifen*, cuprindem] așa cum conceptele intelectului ne ajută să aprehendăm percepții” („*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*”⁷³). Cu alte cuvinte, intelectul (*Verstand*) dorește să prindă ceea ce este dat simțurilor, dar rațiunea (*Vernunft*) vrea să înțeleagă *sensul*. Cognația, al cărui cel mai înalt criteriu e adevărul, derivă acest criteriu din lumea aparențelor în care ne orientăm prin percepțiile simțului, ale căror atestare este auto-evidentă, aceasta însemnând, de nemișcat de argument și înlocuibile doar de alte evidențe. Ca traducere germană a latinului *perceptio*, cuvântul *Wahrnehmung* folosit de Kant (ceea ce este dat mie în percepție și trebuie să fie *adevărat* [*Wahr*]) indică clar, adevărul este localizat în evidența simțurilor. Dar acesta nu este cazul cu sensul și cu facultatea gândirii, care îl caută; aceasta din urmă nu întreabă ce este ceva sau dacă măcar există – existența sa este întotdeauna luată drept sigură –, ci *ce înseamnă ca el să fie*. Această distincție între adevăr și sens îmi pare nu doar decisivă pentru orice cercetare asupra naturii gândirii umane, dar și consecința necesară a distincției cruciale a lui Kant între rațiune și intelect. E drept, Kant însuși nu a urmărit niciodată această implicație particulară a propriei sale gândiri; de fapt, o linie de demarcație clar trasă între aceste două moduri complet diferite nu poate fi găsită în istoria filozofiei. Excepțiile – remarci ocazionale ale lui Aristotel în

Despre interpretare – au rămas fără importanță în filozofia ulterioară a lui Aristotel. În acel tratat timpuriu asupra limbii, el scrie: fiecare „*logos* [propoziție, în context] este un sunet semnificant (*phōnē sēmantikē*)”; dă un semn, indică ceva. Dar „nu fiecare *logos* este descoperitor (*apophantikos*), doar acelea în care vorbirea adevărată sau vorbirea falsă (*alētheuein* sau *pseudesthai*) au stăpânire. Acesta nu este întotdeauna cazul; de exemplu, o rugăciune este un *logos* [este semnificantă], dar nu e nici adevărată, nici falsă”⁷⁴.

Întrebările ridicate de setea noastră de cunoaștere se ivesc din curiozitatea noastră asupra lumii, dorința noastră de a investiga orice este dat aparatului nostru senzorial. Faimoasa primă propoziție din *Metafizica* lui Aristotel, „*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*”¹⁵ – „toți oamenii doresc prin natură să cunoască” – se citește literal: „toți oamenii doresc să vadă și să fi văzut [aceasta este, să cunoască]”, iar Aristotel adaugă imediat: „o indicație pentru asta e iubirea noastră a simțurilor; ele sunt iubite de dragul lor, aparte de uzul lor”. Întrebările ridicate de dorința de a cunoaște pot fi în principiu toate răspunse de către experiența și raționarea simțului comun; ele sunt expuse la eroare corigibilă și iluzie în același fel ca percepțiile și experiențele simțului. Chiar și neabătutul progres al științelor moderne, care constant se corectează pe sine prin abandonarea răspunsurilor și reformularea întrebărilor, nu contrazice scopul de bază al științei – a vedea și a cunoaște lumea așa cum e dată simțurilor –, iar conceptul ei de adevăr este derivat din experiența simțului comun a dovezii irefutabile, care dispă eroarea și iluzia. Dar întrebările ridicate de gândire și care sunt în chiar natura rațiunii să le ridice – întrebări ale sensului – sunt toate de nerăspuns de simțul comun și de rafinarea lui pe care o numim știință. Căutarea sensului este „fără sens” pentru simțul comun și pentru raționarea simțului comun deoarece este funcția celui de-al șaselea simț de a ne încadra într-o lume a aparențelor și de a ne face să ne simțim ca acasă în lumea dată de cele cinci simțuri; aici suntem și nu sunt întrebări de pus.

Ceea ce urmăresc știința și căutarea cunoașterii este

adevărul *irefutabil*, aceasta însemnând, afirmații pe care ființele umane nu sunt libere să le respingă – sunt constrângătoare. Ele sunt de două feluri, așa cum știm de la Leibniz încoace: adevăruri de raționare și adevăruri de fapt. Principala distincție dintre ele constă în gradul forței lor de constrângere: adevărurile „de raționare sunt necesare, iar opusul lor este imposibil”, pe când „cele de fapt sunt contingente, iar opusul lor este posibil”⁷⁶. Distincția este foarte importantă deși poate nu în sensul pe care Leibniz l-a intenționat. Adevărurile de fapt, indiferent de contingența lor, sunt la fel de constrângătoare pentru oricine le vede cu proprii ochii așa cum propoziția „doi plus doi fac patru” e pentru oricine întreg la minte. Problema este că un fapt, un eveniment, nu pot fi niciodată văzute de toți cei care ar vrea să știe despre el, pe când adevărul rațional sau matematic se prezintă pe sine ca auto-evident oricui dotat cu o aceeași putere a minții; natura sa de constrângere este universală, pe când forța de constrângere a adevărului factual este limitată, nu ajunge la cei care, nefiind martorii, trebuie să se bazeze pe mărturia celorlalți, pe care îi cred sau nu. Adevăratul opus al adevărului factual, distins de cel rațional, nu e eroarea sau iluzia, ci minciuna intenționată.

Distincția lui Leibniz între adevăruri de fapt și adevăruri de raționare, ale căror cea mai înaltă formă este raționarea matematică – care se ocupă doar cu lucruri-gând și nu are nevoie nici de martori și nici de datul senzorial –, este bazată pe foarte vechea distincție între necesar și contingent, conform căreia tot ceea ce este necesar, și al cărui opus este imposibil, posedă o demnitate ontologică mai mare decât orice altceva care este, dar care ar putea și să nu fie. Această convingere că raționarea matematică ar trebui să ajute ca paradigmă pentru toată gândirea este probabil la fel de veche ca Pitagora; cel puțin o găsim deja în refuzul lui Platon de a accepta la filozofie pe oricine nu a fost învățat în matematici. Și este încă la rădăcina medievalului *dictamen rationis*, dictatul rațiunii. Că adevărul constrânge cu forța necesității (*anagkē*), care este mult mai puternică decât forța violenței (*bia*), este un vechi *topos* în filozofia greacă, și este întotdeauna un

compliment adus adevărului că poate constrânge oamenii cu forța irezistibilă a Necesității (*hyp' autēs alētheias anagkasthenes*, în cuvintele lui Aristotel⁷⁷). „Euclide”, cum a spus Mercier de la Rivière odată, „*est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*”⁷⁸. Aceeași noțiune l-a făcut pe Grotius la convingerea că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi plus doi să nu dea patru” – o afirmație foarte chestionabilă nu numai fiindcă l-ar pune pe Dumnezeu sub dictatul necesității, ci pentru că, dacă este adevărată, ar fi la fel de validă și pentru evidența percepției simțului, și pe aceste teme Duns Scotus a chestionat-o.

Sursa adevărului matematic este creierul uman, iar *puterea creierului* nu este mai puțin naturală, nu mai puțin echipată să ne ghideze printr-o lume aparentă, decât simțurile noastre împreună cu simțul comun și cu extensia sa pe care Kant a numit-o intelect. Cea mai bună dovadă pentru asta ar putea fi găsită în faptul, altminteri destul de misterios, că raționarea matematică, cea mai pură activitate a creierului, și, la o primă privire, datorită abstragerii sale din fața tuturor calităților date simțurilor noastre, cea mai îndepărtată de pura raționare a simțului comun, ar putea juca un rol atât de enorm eliberator în explorarea științei a universului. Intelectul, organul cunoașterii și cogniției, este încă din lume; în cuvintele lui Duns Scotus, cade sub stăpânirea naturii, *cadit sub natura*, și duce cu el toate necesitățile la care o ființă vie, endotată cu organe de simț și putere cerebrală, este subiect. Opusul necesității nu este contigența sau accidentul, ci libertatea. Tot ceea ce apare ochilor umani, tot ceea ce se ivește minții umane, tot ceea ce se întâmplă muritorilor în rău sau bine este „contingent”, inclusiv propria lor existență. Cu toții știm:

Inpredictibil, acum decenii, Tu ai sosit
printre cascada înfărșită de creaturi scuipate
din gușa Naturii. O întâmplată întâmplare, spune Știința.

Dar asta nu ne oprește să răspundem cu poetul:

Întâmplare pe naiba! Un miracol, spun Eu,
pentru că cine nu e sigur că el a fost menit să fie?⁷⁹

Dar acest fiind „menit să fie” nu este un adevăr; este o afirmație în înalt plină de înțeles.

Cu alte cuvinte, nu există adevăruri dincolo și deasupra adevărilor factuale: toate adevărurile științifice sunt adevăruri factuale, neexcluzând pe cele produse de pura putere cerebrală și exprimate într-un limbaj de semne special concepute, și doar afirmațiile factuale sunt verificabile științific. Astfel, afirmația „un triumghi râde” nu este neadevărată, ci lipsită de sens, pe când vechea demonstrație ontologică a existenței lui Dumnezeu, așa cum o găsim la Anselm din Canterbury, nu este validă, iar în acest sens nu este adevărată, dar este plină de sens. A cunoaște tințește cu siguranță la adevăr, chiar dacă acest adevăr, așa cum e în științe, nu este niciodată un adevăr de durată, ci o veritate provizorie de la care ne așteptăm să o schimbăm cu alte verități mai precise, pe măsură cu cunoașterea progresa. A aștepta ca adevărul să vină din gândire înseamnă a confunda nevoia de a gândi cu impulsul e a cunoaște. Gândirea poate și trebuie să fie angajată în încercarea de a cunoaște, dar în exercițiul acestei funcții nu e niciodată ea însăși; ea nu este decât slujnica a unui cu totul alt demers (Hegel pare să fi fost primul care a protestat împotriva dezvoltării moderne care tinde să pună filozofia într-o poziție similară cu cea pe care a avut-o în Evul Mediu. „Atunci, filozofia era presupus a fi slujnica teologiei, acceptând umil reușitele ei, chemată pentru a le aduce într-o ordine logică curată și pentru a le prezenta într-un context plauzibil, demonstrabil conceptual. Acum, filozofia este presupusă a fi slujnica celorlalte științe... Misiunea ei este să demonstreze metodele științei” – ceva ce Hegel denunță ca fiind „prinderea umbrei umbrelor”⁸⁰).

Adevărul este ceea ce suntem constrânși să admitem fie prin natura simțurilor noastre, fie prin cea a creierului nostru. Propoziția cum că oricine este „a fost menit să fie” poate fi ușor respinsă; dar certitudinea lui eu „am fost menit să fiu” va supraviețui intact respingerii deoarece este inerentă

în orice reflecție gânditoare asupra lui eu-sunt.

Trasând o linie de distincție între adevăr și sens, între cunoaștere și gândire, și insistând asupra importanței ei, nu doresc să neg conexiunea între căutarea gândirii pentru sens și a cunoașterii pentru adevăr. Prin punerea întrebărilor de nerăspuns ale sensului, oamenii se stabilesc pe ei înșiși ca ființe cerând întrebarea {question-asking beings}. În spatele la toate întrebările cognitive la care oamenii găsesc răspunsuri pândesc cele de nerăspuns care par pe de-a-ntregul inerte și întotdeauna au fost denunțate ca fiind astfel. Este mai mult decât probabil ca oamenii, dacă va fi să își piardă vreodată apetitul pentru sens pe care-l numim gândire și vor înceta să pună întrebări de nerăspuns, vor pierde nu doar abilitatea de a produce aceste lucruri-gând pe care le numim opere de artă, dar și capacitatea de a pune toate întrebările de răspuns pe care se întemeiază fiecare civilizație. În acest sens, rațiunea este condiția a priori a intelectului și a cogniției; datorită acestei conexiuni între rațiune și intelect, în ciuda diferențelor totale de stare și efect, filozofii au fost întotdeauna tentați să accepte criteriul adevărului – atât de valid în știință și în viața cotidiană – ca aplicabil și pentru activitatea lor mai degrabă extra-ordinară. Dorința noastră de a cunoaște, fie că se ivește din perplexități practice sau pur teoretice, poate fi împlinită atunci când își atinge scopul prescris, iar în timp ce setea de cunoaștere poate fi de nepotolit datorită imensității necunoscutului, activitatea în sine lasă în urmă o comoară în creștere de cunoaștere care este reținută și păstrată în depozit de către fiecare civilizație ca element esențial din lume. Pierderea acestei acumulări și a expertizei tehnice necesare pentru a o conserva și a o mări inevitabil descrie sfârșitul acestei lumi particulare. Activitatea gândirii pe de altă parte nu lasă nimic atât de tangibil în urmă, iar nevoia de a gândi nu poate fi astfel niciodată oprită de intuițiile „oamenilor înțelepți”. În măsura în care interesează rezultatele pozitive, cel mai mult din ceea ce putem aștepta de la ea este ceea ce Kant a atins în final, ducându-și la capăt intenția de a „extinde, deși doar negativ, folosirea rațiunii dincolo de limitările lumii date senzorial, aceasta înseamnă, să

elimine obstacolele prin care rațiunea se împiedică pe sine”⁸¹.

Distincția faimoasă a lui Kant între *Vernunft* și *Verstand*, între o facultate a gândirii speculative și abilitatea de a cunoaște ivită din experiența simțului – unde „tot gândul este doar un mijloc de a ajunge intuiția” („În orice manieră și prin orice mijloc o cogniție se poate lega de obiecte, *intuiția* este cea prin care este în relație imediată cu ele, și spre care tot gândul este direcționat ca mijloc”)⁸² – are consecințe mult mai largi, și probabil chiar altele decât cele pe care el însuși le-a recunoscut⁸³. (În timp ce îl discuta pe Platon, a observat odată că „nu este în niciun fel neobișnuit, atunci când se compară gândurile pe care un autor le-a exprimat cu privire la un subiect... să găsim că îl înțelegem mai bine decât s-a înțeles el pe sine. Ca și cum nu își determina suficient conceptul, el a vorbit uneori, sau chiar a gândit, în opoziție cu propria intenție”⁸⁴. Iar asta este aplicabil și pe opera lui Kant). Deși a insistat pe inabilitatea rațiunii de a ajunge la cunoaștere, în special cu privire la Dumnezeu, libertate și nemurire – pentru el, cele mai înalte obiecte ale gândirii –, el nu s-a putut despărțit întru-totul de convingerea că ținta finală a gândirii, ca și a cunoașterii, este adevărul și cogniția; astfel el folosește, de-a lungul *Criticilor*, termenul *Vernunftserkenntnis*, „cunoaștere ivită din rațiunea pură”⁸⁵, o noțiune care ar fi trebuit să fi fost o contradicție în termeni pentru el. El nu a fost niciodată complet conștient că a eliberat rațiunea și gândirea, că a justificat această facultate și această activitate chiar dacă ele nu se puteau lăuda cu niciun rezultat „pozitiv”. Așa cum am văzut, el a afirmat că a „găsit necesar să nege cunoașterea... pentru a face loc pentru *credință*”⁸⁶, dar tot ce a „negat” a fost cunoașterea lucrurilor care sunt de necunoscut, și nu a făcut loc pentru credință, ci pentru gândire. El a crezut că a construit temeiul unei viitoare „metafizici sistematice” ca o „moștenire pentru posteritate”⁸⁷, și este adevărat că fără Kant care să descătușeze gândirea speculativă creșterea idealismului german și a sistemelor sale metafizice ar fi fost cu greu posibil. Dar noul tip de filozofi – Fichte, Schelling, Hegel – ar fi putut cu greu să-l mulțumească pe Kant. Eliberați prin Kant de vechea

școală a dogmatismului și de exercițiile sale sterile, încurajați de el să permită gândirea speculativă, ei și-au luat titlul de la Descartes, au plecat la vânătoarea certitudinii, au încețoșat încă o dată linia de distincție între gândire și cunoaștere, și au crezut cu toată seriozitatea că rezultatele speculațiilor lor aveau același tip de validitate ca rezultatele proceselor cognitive.

Ceea ce a subminat cea mai mare descoperire a lui Kant, distincția între cunoaștere, care folosește gândirea ca mijloc pentru un scop, și gândirea însăși care se ivește „din chiar natura rațiunii noastre” și este realizată de dragul ei, a fost faptul că el a comparat constant pe cele două între ele. Doar dacă adevărul (la Kant, intuiția), și nu sensul, este ultimul criteriu al activităților mintale ale omului face sens în acest context a vorbi de decepție și iluzie. „Este imposibil”, spune el, ca rațiunea, „cel mai înalt tribunal al tuturor drepturilor și revendicărilor speculației să fie ea însăși sursa decepțiilor și iluziilor”⁸⁸. El are dreptate, dar numai fiindcă rațiunea ca facultate a gândirii speculative nu se mișcă într-o lume a aparențelor și, prin urmare, poate produce non-sens și lipsă de sens, dar nu iluzie și decepție, ce aparțin de drept de tărâmul percepției prin simț și raționării simțului comun. El însuși recunoaște asta atunci când numește ideile rațiunii pure doar concepte „euristice”, și nu „ostensive”⁸⁹; ele sunt tentative – nu demonstrează sau arată nimic. „Ele nu trebuiesc asumate ca existente în sine, ci doar ca având realitatea unei scheme... [și] ar trebui să fie privite doar ca analoage ale lucrurilor reale, și nu ca lucruri reale în sine”⁹⁰. Cu alte cuvinte, ele nici nu ating, nici nu sunt capabile să prezinte și să reprezinte realitatea. Nu doar lucrurile transcendente, din altă lume, nu pot fi atinse, ci realitatea dată de simțuri lucrând împreună, păstrate în acord de simțul comun, care este garantat de faptul pluralității, e ceea ce este dincolo de cuprinderea lor. Dar Kant nu insistă pe această parte a problemei, deoarece îi este frică că ideile sale s-ar dovedi a fi „lucruri-gând goale” (*leere Gedankendinge*) – așa cum o fac invariabil atunci când îndrăznesc să se arate dezbrăcate, aceasta fiind, netransformate și într-un mod nefalsificat de limbaj, în lumea noastră de toate zilele și în

comunicarea noastră zilnică.

Este poate din același motiv că egalizează ce am numit aici prin sens cu Scop {Purpose} și Intenție {Intention} (*Zweck* și *Absicht*): „cea mai înaltă unitate formală, care se bazează doar pe conceptele rațiunii, este unitatea *corespunzătoare* a lucrurilor. Interesul *speculativ* al rațiunii face necesar să privim toată ordinea din lume ca și cum ar fi originat din intenția unei rațiuni supreme”⁹². Acum, se pare, rațiunea urmărește scopuri specifice, are intenții specifice în a se folosi de ideile sale; este nevoia de rațiune umană și interesul său în Dumnezeu, libertate și nemurire ceea ce-i face pe oameni să gândească, chiar dacă, câteva pagini mai departe, va admite că „simplul interes speculativ al rațiunii” cu privire la cele trei obiecte principale ale gândirii – „libertatea voinței, nemurirea sufletului, existența lui Dumnezeu” – „este foarte mic; și doar de dragul lui am fi trecut cu greu prin munca investigațiilor transcendente... deoarece orice descoperiri ar fi făcute în această privință, nu ar trebui să putem să le folosim într-o manieră utilă *in concreto*”⁹³. Dar nu trebuie să vânam mici contradicții în lucrarea acestui mare gânditor. Chiar în mijlocul pasajului citat își face loc propoziția care stă în cel mai mare contrast cu propria sa ecuație a rațiunii cu Scopul: „rațiunea pură este de fapt ocupată cu nimic decât cu sine. Nu poate avea nicio altă vocație”⁹⁴.

II. ACTIVITĂȚI MINTALE ÎNTR-O LUME A APARENȚIILOR

9. Invizibilitate și retragere

Gândirea, voirea și judecarea sunt trei activități mintale de bază; ele nu pot fi derivate una din alta și chiar dacă au unele caracteristici comune ele nu pot fi reduse la un numitor comun. La întrebarea Ce ne face să gândim? nu este alt răspuns final decât ceea ce Kant a numit „nevoia rațiunii”, impulsul interior al acelei facultăți de a se actualiza pe sine în speculație. Și ceva similar este valabil pentru voință, pe care nici rațiunea și nici dorința nu o pot mișca. „Nimic altceva decât Voința este cauza totală a voliției” („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*”), este formula frapantă a lui Duns Scotus, sau „*voluntas vult se velle*” („voința voințește însăși să voiască”), așa cum chiar Toma, cel mai puțin voluntarist dintre cei care au gândit asupra acestei facultăți, a trebuit să admită¹. Judecarea, în final, înzestrarea misterioasă a minții prin care generalul, întotdeauna o construcție mentală, și particularul, întotdeauna dat experienței simțului, sunt aduse împreună, într-o „facultate ciudată” în niciun caz inerentă intelectului, nici în cazul „judecăților determinante” – unde particularii sunt subsumați la regulile generale în forma silogismului – deoarece nicio regulă nu este valabilă pentru *aplicațiile* regulii. A cunoaște cum să aplici generalul la particular este un „dar natural” adițional, iar lipsa acestuia, potrivit lui Kant, „este de obicei numită stupiditate, iar pentru un asemenea neajuns nu există remediu”². Natura autonomă a judecății este încă și mai evidentă în cazul „judecății reflectiv”, care nu descende de la general la particular, ci ascende „de la particular... la universal” prin decizia, fără nicio regulă globală. Aceasta este frumos, aceasta urât, aceasta drept, aceasta greșit; iar aici, ca principiu conducător, judecarea „nu poate să-l dea decât ca lege de la și pentru sine”³.

Am numit aceste activități de bază deoarece ele sunt autonome; fiecare dintre ele ascultă de legile inerente activității însăși, deși toate depind de o anumită liniște {stillness} a pasiunilor sufletului, de acea „tăcere dispasionată” („*leidenschaftslose Stille*”) pe care Hegel a înscris-o „simplei

cogniții gânditoare”⁴. Deoarece este întotdeauna aceeași persoană a cărei minte gândește, voiește și judecă, natura autonomă a acestor activități a creat mari dificultăți. Inabilitatea rațiunii de a mișca voința, plus faptul că gândirea poate să „înțeleagă” doar ceea ce e trecut și nu să-l elimine sau să-l „reînnoiască” – „bufnița Minervei își începe zborul la căderea serii” – au condus la multe doctrine ce afirmă impotența minții și forța iraționalului, pe scurt, faimosul dictum al lui Hume, „rațiunea este și trebuie să fie sclava pasiunilor”, acesta rezumându-se la o destul de vulgară răsturnare a noțiunii platonice asupra rațiunii unde aceasta este stăpânul necontestat al sufletului. Ceea ce este atât de remarcabil în toate aceste teorii și doctrine este monismul lor implicit, afirmația că în spatele evidentei multiplicități a aparențelor lumii și, chiar mai pertinent pentru contextul nostru, în spatele evidentei pluralități a facultăților și a abilităților omului, trebuie să existe o unitate {oneness} – vechiul *hen pan*, „totul în unul” –, fie o singură sursă, fie un singur conducător.

Pe lângă acestea, autonomia activităților mintale implică ființa lor necondiționată; niciuna dintre condițiile vieții sau lumii nu corespunde direct cu ele. Pentru că „tăcerea dispaionată” a sufletului nu este o condiție, adecvat vorbind; nu doar că simpla tăcere nu cauzează niciodată activitatea mentală, impulsul de a gândi, „nevoia rațiunii” însăși e cea care calmează de dese ori pasiunile. Pentru a fi siguri, obiectele gândirii sau voinții sau judecării mele, subiectul material al minții, sunt date în lume, sau se ivesc din viața mea în această lume, dar ele însele ca activități nu sunt necesitate sau condiționate de niciuna dintre cele două. Oamenii, deși sunt într-un tot condiționați existențial – limitați de intervalul de timp dintre naștere și moarte, supuși lucrului pentru a putea trăi, motivați să muncească pentru a putea face acasă din lume, și treziți la acțiune pentru a-și găsi locul în societate de ceilalți oameni – pot să transceadă toate aceste condiții, dar doar mintal, niciodată în realitate sau în cogniție și cunoaștere, prin virtutea faptului de a putea explora realitatea lumii și cea proprie. Ei pot judeca afirmativ sau negativ realitățile în

care se nasc și prin care sunt de asemenea condiționați; ei pot voi imposibilul, de pildă, viață eternă; și ei pot gândi, aceasta fiind, specula cu sens, la necunoscut și la incognoscibil. Și chiar dacă asta nu poate schimba niciodată direct realitatea – într-adevăr, în lumea noastră nu există opoziție mai clară și mai radicală decât cea între gândire și facere –, principiile prin care acționăm și criteriile prin care judecăm și ne ducem viețile depind în final de viața minții. Pe scurt, ele depind de performanța acestor aparent neprofitabile întreprinderi mintale care nu dau niciun rezultat și care „nu ne dăruiește direct cu putere de a făptui” (Heidegger). Absența gândirii este într-adevăr un factor puternic în treburile umane, statistic vorbind, cel mai puternic, și nu doar în purtarea celor mulți, ci în cea a tuturor. Însăși urgența, *a-scholia*, treburilor umane cere judecăți provizorii, recurgera la datini și obiceiuri, aceasta fiind, la prejudecăți. Cât despre lumea aparențelor, care ne afectează simțurile pe cât de mult sufletul și simțul comun, Heraclit a vorbit adevărat, în cuvinte încă neîmpovărate de terminologie: „mintea este separată de toate lucrurile” (*sophon esti pantōn kechōrismenon*)⁶. Datorită acestei complete separări, Kant a putut crede atât de ferm în existența altor ființe inteligibile într-un alt colț de univers, și anume, creaturi capabile de un fel de gândire rezonabilă dar fără aparatul nostru senzorial și fără puterea intelectuală a creierului nostru, aceasta fiind, fără criteriile noastre de adevăr și eroare și fără condițiile noastre pentru experiență și cogniție științifică.

Văzută din perspectivă lumii aparențelor și a activităților condiționate de ea, principala caracteristică a activităților mintale este *invizibilitatea* lor. Adecvat vorbind, ele nu apar niciodată, deși se manifestă pentru ego-ul gânditor, voritor sau judecător, care este conștient de a fi activ, dar căruia îi lipsește abilitatea sau impusul de a apărea. Epicurianul *lathē biōsas*, „viața în ascundere”, ar fi putut fi un sfat la prudență; este însă și o cel puțin negativă descriere exactă a *topos*-ului, a local-ității {locality}, omului care gândește; de fapt, este chiar opusul lui „*spectemur agendo*” (să fim văzuți în acțiune) a lui John Adams. Cu alte cuvinte, pentru invizibilul

care se manifestă pe sine în gândire corespunde o facultate umană care este invizibilă nu doar atât timp cât, asemenea altor facultăți, este latentă, o simplă potențialitate, ci rămâne non-manifestă în plină actualitate. Dacă este să considerăm întreaga scară a activităților umane din punctul de vedere al aparenței, găsim multe grade de manifestare. Nici lucrarea, nici fabricarea nu cer arătatea activității însăși; doar acțiunea și vorbirea au nevoie de un spațiu de aparență – ca și oamenii care văd și aud – pentru a putea fi actualizate vreodată. Dar niciuna dintre aceste activități nu este invizibilă. Dacă ar fi să urmărim obiceiul lingvistic grecesc, prin care „eroii”, oameni acționând în cel mai înalt sens, erau numiți *andres epiphaneis*, oameni care sunt complet manifesti, puternic remarcabili {conspicuous}, atunci am putea numi gânditorii oameni in-remarcabili {in-conspicuous} prin definiție și profesie⁷.

Aici, ca și în alte privințe, mintea este decisiv diferită de suflet, principalul competitor pentru rangul de conducător asupra vieții noastre interioare, non-vizibile. Sufletul, unde pasiunile, sentimentele și emoțiile noastre au loc, este o învălmășeală mai mult sau mai puțin haotică de întâmplări pe care nu le hotărâm {enact}, ci le suferim (*pathein*), iar care, în caz de mare intensitate, ne pot copleși așa cum o face durerea sau plăcerea; invizibilitatea sa amintește de cea a organelor noastre interne de a căror funcționare sau non-funcționare suntem de asemenea conștienți fără a le putea controla. Prin contrast, viața minții este pură activitate, iar această activitate, ca și celelalte activități, poate fi oprită sau pornită după voință. Mai mult, pasiunile, deși locașul lor este invizibil, au o expresivitate proprie: roșim de rușine, devenim palizi de frică sau mânie, radiem de fericire sau părem abătuți, și avem nevoie de un antrenament considerabil pentru a opri pasiunile de a se arăta. Singura manifestare înspre afară a minții este absența minții {absent-mindedness}, o evidentă desconsiderare a lumii înconjurătoare, ceva pe de-a-ntregul negativ care în niciun fel nu indică ceea ce se întâmplă în noi.

Simplul fapt al invizibilității, că ceva poate fi fără a fi manifest ochiului, trebuie să fi fost dintotdeauna frapant. Cât

de mult poate fi văzut din ciudata aversiune a întregii noastre tradiții de a trasa linii clare între suflet, minte și conștiință, atât de des egalizate ca obiecte ale simțului nostru interior pentru niciun alt motiv decât acela de a fi non-aparente simțurilor exterioare. Astfel, Platon a concluzionat că sufletul este invizibil deoarece este făcut pentru cogniția invizibilului într-o lume de lucruri vizibile. Și chiar Kant, printre filozofi, de departe cel mai critic față de prejudecățile metafizice tradiționale, va enumera ocazional două tipuri de obiecte: „eu”, gândind, sunt un obiect al simțului interior, și sunt numit „suflet”. Ceea ce este un obiect al simțurilor exterioare este numit „corp”⁸. Aceasta este desigur o variere a vechii teorii metafizice a celor două lumi. O analogie este făcută cu externalitatea experienței simțurilor, pe supoziția că un spațiu interior găzduiește ceea ce este în noi în același fel în care spațiul exterior o face pentru corpurile noastre, iar astfel un „simț interior”, anume, intuiția introspecției, este ilustrat ca potrivit pentru a stabili ce intră „înăuntru” cu aceeași certitudine cu care simțurile exterioare se ocupă de lumea exterioară. Iar pentru suflet, analogia nu este foarte amăgitoare. Deoarece sentimentele și emoțiile nu sunt făcute, ci „pasiuni” cauzate de evenimente exterioare care afectează sufletul și prilejuiesc anumite reacții, anume, *pathēmata* sufletului – stările pasive și dispozițiile sale –, aceste experiențe interioare pot să fie într-adevăr deschise la simțul interior al introspecției tocmai fiindcă sunt posibile, așa cum a observat Kant cândva, „doar pe supoziția experienței exterioare”⁹. Mai mult, pasivitatea lor, faptul că nu pot fi schimbate prin intervenție deliberată, rezultă într-o impresionantă similitudine a stabilității. Această similitudine produce apoi anumite iluzii de introspecție, care duce la teoria în care mintea este nu doar stăpână pe propriile activități, ci poate să conducă și pasiunile sufletului – ca și cum mintea nu ar fi nimic altceva decât organul cel mai înalt al sufletului. Această teorie este foarte veche și a ajuns la apogeu în doctrinele stoice privind controlul minții asupra durerii și plăcerii; eroarea sa – că te poți *simți* fericit atunci când ești prăjit în taurul Phalarian – se bazează în final pe ecuația dintre suflet și minte, aceasta

fiind, pe atribuirea sufletului și a pasivității sale esențiale sub puternica suveranitate a minții.

Niciun act mintal, și cu atât mai puțin actul gândirii, nu este mulțumit cu obiectul său așa cum este acesta dat. Întotdeauna transcende pura donare a oricui-a stărnit atenția și o transformă în ceea ce Petrus Johannis Olivi, filozoful franciscan al Vuirii din secolul treisprezece, a numit un *experimentum suitis*, un experiment al sinelui cu sine. Deoarece pluralitatea este una dintre condițiile existențiale de bază ale vieții umane pe pământ – astfel încât *inter homines esse*, a fi printre oameni, era pentru romani semnul de a fi în viață, conștient de realitatea lumii și sinelui, iar *inter homines esse desinere*, a înceta a mai fi printre oameni, un sinonim pentru a muri –, a fi cu mine și a avea relație cu mine este extraordinara caracteristică a vieții minții. Poate fi spus că mintea are o viață a ei doar în măsura în care actualizează această relație în care, existențial vorbind, pluralitatea este redusă la dualitatea deja implicată în faptul și cuvântul „conștiință”, sau *syneidenai* – a cunoaște cu mine. Numesc această stare existențială în care îmi țin mia însumi companie „solitudine” {solitude}, pentru a o distinge de „singurătate” {loneliness}, unde sunt de asemenea singură, dar acum părăsită nu doar de compania umană ci și de posibila companie a mea. Doar în singurătate mă simt *deprivată* de compania umană, și doar în acuta conștiință a acestei depriveri există oamenii cu adevărat la singular, și doar în vise sau în nebunie realizează complet cât de insuportabilă și ce „oroare de nespus” este această stare¹¹. Însăși activitățile mintale atestă prin natura lor *reflexivă* o *dualitate* inerentă în conștiință; agentul mintal nu poate fi activ decât dacă acționează, explicit sau implicit, înapoi asupra sa. Conștiința, pentru a fi siguri – „eu gândesc” al lui Kant –, nu doar acompaniază „toate celelalte reprezentări”, ci toate activitățile mele, în care pot fi cu toate acestea complet orb la mine însumi. Conștiința ca atare, înainte de a fi actualizată în solitudine, obține nimic mai mult decât o vigilență {awareness} asupra idem-ității (identității) {sameness} lui eu-sunt – „sunt conștient de mine, nu așa cum îmi apar mie, și nici așa cum sunt în mine, ci doar

că sunt”¹² – care garantează continuitatea identicală a unui sine de-a lungul multiplicității reprezentărilor, experiențelor și a memoriilor de o viață. Astfel, „exprimă actul determinării existenței mele”¹³. Activitățile mintale, și, așa cum vom vedea mai târziu, în special gândirea – dialogul fără sunet între mine și eu însumi – pot fi înțelese ca actualizare a dualității originare sau a scindării între mine și eu însumi care este inerentă în toată conștiința. Dar această conștiință de sine pură, de care sunt, ca să spun așa, inconștient conștient {unconsciously conscious}, nu este o activitate; ci, acompaniind toate celelalte activități, este garantul a unui în totalitate tăcut eu-sunt-eu.

Viața minții în care-mi țin mia însumi companie poate fi fără sunet, dar datorită naturii reflexive a tuturor activităților sale nu poate fi niciodată tăcută și niciodată complet oarbă la sine. Fiecare *cogitare*, indiferent de obiectul său, este totodată și un *cogito me cogitare*, fiecare voliție este un *volo me velle*, și chiar judecarea este posibilă, așa cum a observat Montesquieu odată, doar printr-un „*retour secret sur moi-même*”. Această reflexivitate pare să indice spre un loc de interioritate al actelor mintale, considerat pe principiul spațiul exterior în care actele mele non-mintale au loc. Dar că această interioritate, spre deosebire de interioritatea pasivă a sufletului, ar putea fi înțeleasă doar ca un loc pentru activități este o eroare, a cărei origine istorică este descoperirea, în primele secolele ale epocii creștine, a Vuirii și a experiențelor ego-ului voitor. Pentru că sunt conștient de facultățile minții și de reflexivitatea lor doar atât timp cât durează activitatea. Este ca și cum chiar organele gândirii, vuirii, judecării ar veni la ființă doar atunci când gândesc, voiesc sau judec; în starea lor latentă, presupunând că o astfel de stare există înainte de actualizare, ele nu sunt deschise spre introspecție. Ego-ul gânditor, de care sunt perfect conștient atât timp cât activitatea gândirii durează, va dispărea ca și cum ar fi fost un simplu miraj atunci când lumea reală se va afirma pe sine din nou.

Deoarece activitățile mintale, non-aparente prin definiție, se ivesc într-o lume a aparențelor și într-o ființă care ia parte la aceste aparențe prin organele receptive de simț ca

și prin propria abilitate și prin impulsul de a apărea celorlalți, ele nu pot veni la ființă decât printr-o *retragere* deliberată din aparențe. Este o retragere nu atât din lume – doar gândirea, datorită tendinței sale de a generaliza, i.e., interesul său special pentru general ca opus la particular, tinde să se retragă din lume cu totul –, ci din lumea *prezentă* simțurilor. *Fiecare act mintal stă pe facultatea minții de a avea prezent pentru sine ceea ce este absent simțurilor*. Re-prezentarea, a face prezent ceea ce este actual absent, este darul unic al minții, și cum întreaga noastră terminologie mintală este bazată pe metafore extrase din experiența vederii, acest dar este numit *imaginație*, definită de Kant ca „facultatea intuiției chiar fără prezența obiectului”¹⁴. Facultatea minții de a face prezent ceea ce este absent nu este desigur în niciun caz restricționată la imagini mintale ale obiectelor absente; memoria în general stochează, și ține la dispoziție pentru aducere aminte, orice *nu mai este*, iar voința anticipează ceea ce viitorul ar putea aduce dar *nu este încă*. Doar datorită capacității minții de a face prezent ceea ce este absent putem spune „nu mai este” și să constituim un trecut pentru noi înșine, sau să spunem „nu este încă” și să ne pregătim pentru un viitor. Dar asta este posibil pentru minte doar după ce s-a retras din prezent și din urgențele vieții de zi cu zi. Astfel, pentru a voi, mintea trebuie să se retragă din imediatul dorinței, care, fără să reflecteze și fără reflexivitate, își întinde mâna pentru a obține obiectul dorit; pentru că dorința nu este interesată de obiect, ci de proiecte, de pildă, interesată cu disponibilitatea viitoare a unui obiect pe care ar putea sau nu să-l dorească în prezent. Iar judecarea, în sfârșit, fie ea estetică sau legală sau morală, presupune o retragere categoric „nenaturală” și deliberată din implicarea și parțialitatea intereselor imediate așa cum sunt date de poziția mea în lume și de rolul jucat în ea.

Cred că ar fi greșit a încerca stabilirea unei ordini ierarhice printre activitățile minții, dar cred de asemenea că este greu de tăgăduit că există o ordine de priorități. Este de neconceput cum am putea să fim capabil de a voi și de a judeca, acestea fiind, a mâinii lucruri care nu sunt încă

și lucruri care nu mai sunt, dacă puterea de reprezentare și efortul necesar pentru a direcționa atenția mintală spre ceea ce în toate felurile scapă atenției percepției simțurilor nu ar fi luat-o înainte și nu ar fi pregătit mintea pentru reflecție ulterioară ca și pentru voire și judecare. Cu alte cuvinte, ceea ce în general numim „gândire”, deși incapabilă să miște voirea sau să asigure judecarea cu reguli generale, trebuie să pregătească individualurile date simțurilor în așa fel încât mintea să le poată mânui în absența lor; trebuie, pe scurt, să le de-simtă {de-sense}.

Cea mai bună descriere pe care o știu a acestui proces de pregătire este dată de Augustin. Percepția simțului, spune el, „vederea, care era fără atunci când simțul a fost format de un corp sensibil, este succedată de o vedere asemănătoare dinăuntru”, imaginea care o re-prezintă¹⁵. Aceasta imagine este apoi stocată în memorie, gata pentru a deveni „o vedere în gândire” în momentul în care mintea o cuprinde; este decisiv că „ceea ce rămâne în memorie” – simpla imagine a ceea ce a fost odată real – este diferit de „vederea în gândire” – obiectul deliberat amintit. „Ceea ce rămâne în memorie... este un lucru, și... altceva se ivește atunci când ne amintim”¹⁶, pentru că „ceea ce este ascuns și reținut în memorie este un lucru, iar ceea ce este imprimat {impressed} de către ea în gândirea celui care-și amintește este altceva”¹⁷. Prin urmare, obiectul-gând este diferit de imagine, așa cum imaginea este diferită de obiectul-simț vizibil a cărui reprezentare doar este. Datorită acestei duble transformări gândirea „merge de fapt mai departe”, dincolo de tărâmul oricărei imaginații posibile, „atunci când rațiunea noastră proclamă infinitatea numărului pe care nicio vedere în gândire a lucrurilor corporale nu a prins-o” sau „atunci când ne învață că până și cele mai mici corpuri pot fi divizate infinit”¹⁸. Astfel, imaginația, cea care transformă un obiect vizibil într-o imagine invizibilă, potrivit pentru a fi stocat în minte, este condiția *sine qua non* pentru a asigura minții obiecte-gând adecvate; dar aceste obiecte-gând vin la ființă doar atunci când mintea își amintește activ și deliberat, reculege și selectează din depozitul memoriei

orice îi stârnește interesul suficient de mult pentru a induce concentrarea; în aceste operații mintea învață cum să se ocupe de lucruri care sunt absente și se pregătește să „meargă mai departe”, spre înțelegerea lucrurilor care sunt întotdeauna absente, care nu pot fi niciodată amintite fiindcă nu au fost niciodată prezente experienței simțurilor.

Deși această ultimă clasă de obiecte-gând – concepte, idei, categorii și cele asemenea – au devenit subiect de materie specială a filozofiei „profesioniste”, nu există nimic în viața comună a omului care să nu poată deveni mâncare pentru gândire, aceasta fiind, să fie subiect la dubla transformare care pregătește un obiect-simț să devină un adecvat obiect-gând. Toate întrebările metafizice pe care filozofia le-a luat drept topice speciale se ivesc din experiențe cotidiene ale simțului comun; „nevoia rațiunii” – căutarea sensului care îi îndeamnă pe oameni să întrebe – nu este cu nimic diferită de nevoia oamenilor de a spune povestea a unei întâmplări la care au fost martori, sau să scrie poeme despre asta. În toate aceste activități de reflecție oamenii se mișcă deasupra lumii aparențelor și folosesc o limbă plină de cuvinte abstracte care, desigur, au fost mult timp elemente esențiale în vorbirea cotidiană înainte de a deveni moneda specială a filozofiei. Pentru gândire, atunci, deși nu și pentru filozofie, tehnic vorbind, retragerea din lumea aparențelor este singura condiție esențială. Pentru ca noi să putem gândi la cineva, el trebuie să fie îndepărtat din prezența noastră; atât timp cât suntem cu el nu ne gândim nici la el, nici despre el; gândirea întotdeauna implică amintirea; fiecare gând este strict vorbind un după-gând {after-thought}. Se poate desigur întâmpla să începem să ne gândim despre ceva sau cineva încă-prezent, caz în care ne-am îndepărtat subreptice din preajma noastră și ne purtăm ca și cum am fi deja absenți.

Aceste observații ar putea indica de ce gândirea, căutarea sensului – spre deosebire de setea după cunoaștere, chiar și după cunoașterea de dragul ei – a fost atât de des simțită ca fiind nenaturală, de parcă oamenii, de fiecare dată când reflectă fără scop, mergând dincolo de curiozitatea

naturală trezită de multiplicitatea minunilor faptului pur de a fi acolo al lumii și dincolo de propria existență, s-ar angaja într-o activitate *contrară condiției umane*. Gândirea ca atare, nu doar ridicarea „întrebărilor ultime” de nerăspuns, ci fiecare reflecție care nu slujește cunoașterea și nu este condusă de nevoi și scopuri practice, este, așa cum a observat cândva Heidegger, „în afara ordinii” {*out of order*}¹⁹ (italice H.A.). Ea întrerupe orice facere, orice activități cotidiene, indiferent de ce se întâmplă să fie. Toată gândirea cere un *stai-și-gândește*. Oricare ar fi fost erorile și absurditățile teoriei celor două lumi, ele s-au ivit din aceste experiențe veritabile ale ego-ului gânditor. Și cum orice împiedică gândirea aparține de lumea aparențelor și de acele experiențe ale simțului comun pe care le am în compania celorlalți oameni și care automat garantează sensul meu al realității proprii ființe, este ca și cum gândirea m-ar paraliza în același fel în care un exces al conștiinței ar putea paraliza automatismul funcțiilor mele corporale, „*l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*”, cum a formulat Valéry. Identificând starea de conștiință cu cea de gândire, a adăugat: „*on ne pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*” („uneori gândesc, iar uneori sunt”²⁰). Această observație remarcabilă, bazată în întregime pe experiențe egal de remarcabile – anume, faptul că simpla conștiință a organelor noastre corporale este suficient pentru a le împiedica de la a funcționa adecvat – insistă pe un antagonism între ființă și gândire care poate fi urmărită până la vorba faimoasă a lui Platon cum că doar trupul filozofului – acesta fiind, ceea ce-l face să apară printre aparențe – încă locuiește cetatea oamenilor, ca și cum, prin gândire, oamenii s-ar extrage din lumea trăitorilor.

De-a lungul istoriei filozofiei a persistat o noțiune foarte curioasă a unei afinități între moarte și filozofie. Pentru multe secole, filozofia era presupusă a-i învăța pe oameni cum să moară; pe acest filon romanii au decis că studiul filozofiei este o ocupație potrivită doar pentru cei bătrâni, pe când grecii au susțin că trebuie studiată de tineri. Totuși, a fost Platon cel care a observat primul că filozoful apare celor

care nu fac filozofie ca și cum ar urmări moartea²¹, și a fost Zenon, fondatorul stoicismului, cel care, în același secol, a povestit că oracolul delfic, la întrebarea lui ce ar trebui să facă pentru a obține cea mai bună viață, a răspuns: „urmează culoarea morților”²². În timpurile moderne nu e neobișnuit să găsești oameni care susțin, împreună cu Schopenhauer, că mortalitatea noastră este eterna sursă a filozofiei, că „moartea este de fapt geniul inspirator al filozofiei... [și că] fără moarte de-abia ar fi vreo filozofare”²³. Chiar și mai tânărul Heidegger din *Sein und Zeit* a tratat anticiparea morții ca experiență decisivă prin care omul poate obține un sine autentic și să fie eliberat de inautenticitatea „se”-ului, destul de invigilent la măsura în care această doctrină izvoră de fapt, așa cum a arătat Platon, din opinia celor mulți.

10. Războiul intramural dintre gândire și simțul comun

„Urmează culoarea morților” – într-adevăr, astfel trebuie să apară absența de minte a filozofului și stilul de viață al *profesionistului* care își consacră viața întreagă gândirii, monopolizând și ridicând la un absolut ceea ce este doar una dintre multele facultăți umane, simțului comun al oamenilor comuni, deoarece ne mișcăm într-o lume unde cea mai radicală experiență a dispariției este moartea, iar retragerea din aparență este a muri. Simplul fapt că întotdeauna – cel puțin de la Parmenide încoace – au fost oameni care au ales deliberat acest mod de viață fără a fi candidați la suicid arată că acest simț al unei afinități cu moartea nu vine din activitatea gândirii și din experiențele ego-ului gânditor în sine. Mai degrabă, este simțul comun al filozofului – al său a fi „un om ca mine și ca tine” – ceea ce-l face conștient de a fi „în afara ordinii” cât timp este angajat în gândire. El nu este imun la opinia comună, deoarece participă, totuși, la „comunalitatea” {„common-ness”} tuturor oamenilor, și este chiar propriul lui simț al realității ceea ce-l face să suspecteze activitatea gândirii. Iar cum gândirea în sine este lipsită de

ajutor în fața argumentelor raționării simțului comun și a insistenței asupra „lipsei de sens” a căutării sensului, filozoful este înclinat a răspunde în termenii simțului comun, pe care îi întoarce pur și simplu pe dos pentru scopul său. Dacă simțul comun și opinia comună susțin că „moartea este cel mai mare rău”, filozoful (din timpul lui Platon, când moartea era înțeleasă ca separarea sufletului de trup) este tentat a spune: din contră, „moartea este o zeităte, un binefăcător pentru filozof, tocmai fiindcă dizolvă uniunea dintre suflet și trup”²⁴, iar astfel pare să elibereze mintea de durerile trupului și de plăcere, ambele împiedicând organele noastre mintale de la a-și urma activitatea lor, așa cum conștiința împiedică organele noastre corporale de la a funcționa adecvat²⁵. Întreaga istorie a filozofiei, care ne spune atât de mult despre obiectele gândirii și atât de puțin despre procesul gândirii și experiențele ego-ului gânditor, este străbătută de un *război intramural* între simțul comun al omului, al șaselea simț care le potrivește pe cele cinci într-o lume comună, și facultatea omului de a gândi și nevoia de rațiune, care îl determină să se extragă din lume pentru perioade considerabile.

Filozofii au interpretat acest război intramural ca ostilitatea naturală a celor mulți și a opiniilor lor împotriva celor puțini și a adevărului; dar faptele istorice care să susțină această interpretare sunt mai degrabă sărăcăcioase. Există, evident, procesul lui Socrate, care probabil l-a inspirat pe Platon să declare la sfârșitul parabolei peșterii (atunci când filozoful se întoarce din fuga solitară înspre cerul ideilor la întunericul peșterii și la companii celorlalți oameni) că cei mulți, doar dacă ar putea, ar pune mâna pe cei puțini și i-ar ucide. Interpretarea procesului lui Socrate are ecouri în istoria filozofiei până la Hegel, inclusiv. Totuși, lăsând deoparte anumite dubii foarte justificate asupra versiunii lui Platon a evenimentului, faptul este că sunt puține instanțe înregistrate în care cei mulți să delare din proprie inițiativă război filozofilor. În măsura în care e vorba de cei puțini și de cei mulți, a fost mai degrabă invers. A fost filozoful cel care a plecat de bunăvoie din cetatea oamenilor, spunându-le celor pe care-i lăsa în spate că, în

cazul cel mai bun, sunt amăgiți de încrederea pe care și-o pun în simțuri, de înclinația de a crede poezii și de a fi învățați de plebe, când ar trebui să-și folosească mințile proprii, iar, în cazul cel mai rău, sunt mulțumiți să trăiască doar pentru plăcerea simțului și să fie îndestulați ca vitele²⁷. Pare destul de evident că mulțimea nu poate să se asemene niciodată cu un filozof, dar asta nu înseamnă, cum afirmă Platon, că cei care fac filozofie sunt „în mod necesar acuzați ” și persecutați de cei mulți „ca un om căzut printre bestii sălbatice”²⁸.

Modul de viață al filozofului este solitar, dar această solitudine este aleasă liber, și Platon însuși, atunci când enumeră condițiile naturale favorabile pentru dezvoltarea „în cea mai nobilă dintre naturi” a darului filozofic, nu menționează ostilitatea celor mulți. Vorbește, mai degrabă, de exiluri, de „o minte mare născută într-o stare mărginită ale căror treburi sunt sub... menționare”, și de alte circumstanțe cum ar fi o sănătate șubredă care opresc asemenea naturi de la treburile publice ale celor mulți²⁹. Dar această întoarcere, a face războiul dintre gândire și simț comun rezultatul celor puțini întorși împotriva celor mulți, deși probabil ceva mai plauzibilă și mai bine documentată – și anume, pretenția filozofului de a domni – decât tradiționala manie a persecuției a filozofului, este probabil și ea departe de adevăr. Cea mai plauzibilă explicație a luptei dintre simțul comun și gândirea „profesionistă” este însă punctul deja menționat (că avem aici un război intramural), deoarece, cu siguranță, primii care au fost conștienți de toate obiecțiile pe care simțul comun le aduce filozofilor trebuie să fi fost filozofii însăși. Iar Platon – într-un context diferit, unde nu este interesat de o formă de guvernare „demnă de natura filozofică” – respinge prin răs o întrebare dacă omul care este ocupat cu lucrurile divine este bun și la cele umane³⁰.

Râsul mai degrabă decât ostilitatea este reacția naturală a celor mulți față de ocupația filozofului și de aparenta lipsa de folos a intereselor sale. Acest râs este inocent și destul de diferit de ridiculizarea frecvent folosită împotriva unui oponent într-o dispută serioasă, unde poate deveni într-adevăr o armă

de temut. Dar Platon, cel care a argumentat în *Legile* pentru stricta interzicere a oricărei scrieri ce ar ridiculiza pe oricare dintre cetățeni³¹, avea frică de ridiculizarea din orice răs. Ceea ce este decisiv aici nu sunt pasajele din dialogurile politice, *Legile* sau *Republica*, împotriva poeziei și în special împotriva comedienilor, ci modul complet serios în care spune povestea țărăncuței traciene care izbucnește în răs când l-a văzut pe Thales căzând într-o fântână în timp ce se uita la mișcările corpurilor cerești de deasupra sa, „spunând despre el că era dornic să cunoască lucrurile din cer, dar ceea ce era... chiar sub picioarele sale i-a scăpat”. Iar Platon adaugă: „oricine își dă viața filozofiei este deschis spre asemenea batjocură... toată mulțimea se va alătura țărăncuței în a râde de el... [căci] în lipsa de ajutor arată ca un neghiob”³². Este ciudat că în lunga istorie a filozofiei i s-a întâmplat doar lui Kant – care a fost atât de singular liber de toate viciile filozofice specifice – să-și dea seama că darul gândirii speculative ar putea fi asemenea darului „pe care Iunona îl face lui Tiresias, pe care-l orbește pentru a putea avea darul profeției”. El a bănuț că intima cunoaștere a altei lumi poate fi „obținută aici doar prin abandonarea unora dintre simțuri ce sunt necesare pentru lumea prezentă”. Oricum, Kant pare unic printre filozofi prin faptul de a fi destul de independent încât să se alătore răsului omului comun. Probabil nu cunoștea povestea lui Platon cu fata traciană, dar povestește cu un bun umor o poveste virtual identică despre Tycho de Brahe și vizitiul său: astronomul a propus să se orienteze după stele pentru a găsi cel mai scurt drum în timpul unei călătorii în noapte, dar vizitiul i-a replicat: „dragă domnule, se poate ca dumneata să știi multe despre corpurile cerești, dar aici pe pământ ești un neghiob”³³.

Pe baza presupuziției că filozoful nu are nevoie de „gloată” pentru a se informa asupra „neghiobieii” sale – simțul comun pe care-l împarte cu toți oamenii trebuie să fie suficient de alert pentru el încât să le anticipeze răsul – pe baza presupuziției, pe scurt, că ne ocupăm de un război intramural între raționarea simțului comun și gândirea speculativă care are loc chiar în mintea filozofului, să examinăm mai îndeaproape

afinitatea dintre moarte și filozofie. Dacă ne luăm perspectiva din lumea aparențelor, lumea comună în care apărem prin naștere și din care vom dispărea prin moarte, atunci dorința de a cunoaște habitatul nostru comun și să adunăm tot felul de cunoașteri este naturală. Datorită nevoii gândirii de a o transcende, ne-am întors spatele; într-un sens metaforic, am *dispărut* din această lume, iar asta poate fi înțeles – din perspectiva raționării naturale și a simțului nostru comun – ca anticiparea marei noastre plecări, și anume, a morții noastre.

Așa a descris-o Platon în *Phaidros*: văzut din perspectiva multitudinii, filozofii nu fac nimic decât să urmărească moartea, din care cei mulți, dacă le-ar fi păsat, ar putea concluda că filozofii mai bine ar muri³⁴. Iar Platon nu este sigur că cei mulți nu au dreptate, doar că ei nu știu în ce sens trebuia asta înțeles. „Adevăratul filozof”, cel care-și petrece întreaga viață în gândire, are două dorințe: prima, să fie liber față de orice fel de afacere și în primul rând să scape de corp, care întotdeauna necesită să fie avut în grijă, „ne cade în cale la fiecare pas... și cauzează confuzie și probleme și panică”³⁵, iar apoi, să ajungă să trăiască o viață de dincolo în care acele lucruri cu care se ocupă gândirea, cum ar fi adevărul, justiția și frumusețea, să fie nu mai puțin accesibile și reale decât ceea ce acum este perceput prin simțurile corporale³⁶. Chiar și Aristotel, în una dintre scrierile sale preferate, reamintește cititorilor lui de acele „insule ale binecuvântaților”, care sunt binecuvântați fiindcă acolo „oamenii nu au nevoie de nimic și nimic altceva nu le-ar fi de vreun folos astfel încât doar gândirea și contemplarea (*theōrein*) să rămână, aceasta înseamnă, ceea ce numim acum o viață liberă”³⁷. Pe scurt, răsucirea inherentă în gândire nu este deloc o întreprindere nepericuloasă. În *Phaidros* sunt inversate toate relațiile: oamenii, care natural evită moartea ca fiind cel mai mare dintre rele, se întorc acum spre ea ca spre cel mai mare bine.

Toate acestea sunt spuse desigur cu zeflema – sau, mai academic, este pus într-un limbaj metaforic; filozofii nu sunt faimoși pentru sinuciderile lor, nici atunci când afirmă cu Aristotel (într-o remarcă surprinzător de personală din

*Protrepticul*³⁸⁾ că aceia care vor să se bucure trebuie fie să filozofeze fie să se despartă de viață, orice altceva pare vorbărie prostească și nonsens. Dar metafora morții, sau, mai degrabă, inversarea metaforică a vieții și a morții – ceea ce numim de obicei viață este moarte, ceea ce numim moarte este viață – nu este arbitrară, deși ar putea fi văzută mai puțin dramatic. Dacă gândirea își stabilește propriile condiții, orbindu-se împotriva datelor senzoriale prin eliminarea a tot ceea ce este la îndemână, asta e pentru a face loc ca ceea ce este distant să devină manifest. Pentru a spune simplu, în proverbiala absență a minții a filozofului, tot ceea ce este prezent este absent pentru că ceva de fapt absent este prezent minții sale, iar printre lucrurile absente este chiar trupul filozofului. Atât ostilitatea filozofului față de politică, „treburile mărginite ale oamenilor”³⁹⁾, cât și cea față de corp au puțin de-a face cu convingerile și credințele sale; ele sunt inerente experienței în sine. Atunci când gândești nu ești conștient de propria corporalitate – și a fost această experiență ceea ce l-a făcut pe Platon să înscrie nemurirea sufletului odată ce s-a despărțit de trup și ceea ce l-a făcut pe Descartes să concludă „că sufletul poate gândi fără corp, doar că, atât timp cât sufletul este atașat corpului, el s-ar putea să fie deranjat în operațiile sale de către proastele dispoziții ale organelor corpului”⁴⁰⁾.

Mnemosyne, Memoria, este mama tuturor Muzelor, iar memoria, cea mai frecventată și în același timp cea mai elementară dintre experiențele gândirii, are de-a face cu lucrurile care sunt absente, care au dispărut de la simțurile mele. Totuși, absentul care este chemat și făcut prezent minții mele – o persoană, un eveniment, un monument – nu poate apărea în același fel în care mi-a apărut simțurilor, ca și cum amintirea ar fi un fel vrăjitorie. Pentru a-mi apărea doar minții mele, trebuie mai întâi să fie de-simțit, iar capacitatea de a transforma obiecte-simț în imagini este numită „imaginație”. Fără această facultate, care face prezent ceea ce este absent într-o formă de-sensificată, niciun proces de gândire și niciun lanț de gândire nu ar fi posibil. Prin urmare, gândirea este „în afara ordinii” nu doar fiindcă oprește celelalte activități atât de

necesare pentru treburile vieții și menținerii în viață, ci fiindcă inversează toate relațiile normale: ceea ce este aproape și apare direct simțurilor noastre este acum depărtat, iar ceea ce este departe este acum prezent. Cât timp gîndesc nu sunt unde sunt de fapt; sunt înconjurat nu de obiecte-simț, ci de imagini care sunt invizibile pentru oricine altcineva. Este ca și cum m-aș fi retras într-un tărâm de basm, tărâmul invizibilelor, despre care nu aș ști nimic dacă nu aș avea această facultate a amintirii și a imaginării. Gîndirea anihilează atât distanțele temporale cât și pe cele spațiale. Pot anticipa viitorul, să mă gîndesc la el ca și cum ar fi deja prezent, și pot să-mi amintesc trecutul ca și cum nu ar fi dispărut.

Deoarece timpul și spațiul în experiența comună nici măcar nu pot fi gîndite fără un continuum care se întinde de la apropiat la îndepărtat, de la *acum* înspre trecut sau viitor, de *aici* la orice punct al compasului, stînga și dreapta, înainte și înapoi, sus și jos, aș putea să spun cu destulă justificare că nu doar distanțele, dar timpul și spațiul în sine sunt abolite de către procesul de gîndire. În măsura în care e vorba de spațiu, nu știu niciun concept filozofic sau metafizic care ar putea să relaționeze plauzibil cu această experiență; dar sunt destul de sigură că *nunc stans*-ul, „a sta acum”, a devenit simbolul eternității – „*nunc aeternitatis*” (Duns Scotus) – pentru filozofia medievală deoarece era o descriere plauzibilă a experiențelor care aveau loc în meditație și în contemplație, cele două forme de gîndire cunoscute în creștinism.

Chiar acum, aleg să vorbesc mai întâi de obiecte-simț de-simțite, acestea fiind, invizibili aparținînd de lumea aparențelor care au dispărut temporar din sau nu au ajuns încă la câmpul nostru de percepție și sunt aduse în prezență prin amintire sau anticipare. Ceea ce se întîmplă în aceste cazuri a fost spus pentru totdeauna în povestea lui Orfeu și Euridice. Orfeu a coborât în Hades pentru a-și recupera soția moartă și i s-a spus că o poate avea înapoi doar cu condiția de a nu se întoarce spre ea. Dar atunci când s-au apropiat de tărâmul celor vii, Orfeu s-a uitat înapoi iar Euridice a dispărut imediat. Mai precis decât orice limbaj terminologic, vechiul mit spune

ce se întâmplă în momentul în care procesul de gândire ajunge la un final în lumea vieții obișnuite: toate invizibilele dispar. Este potrivit, de asemenea, că mitul este legat de amintire și nu de anticipare. Facultatea de a anticipa viitorul în gândire provine din facultatea amintirii trecutului, care la rândul ei provine din încă și mai elementara abilitate de a de-simți și a avea prezent *înaintea* {before} (și nu doar *în*) minții noastre ceea ce este absent fizic. Abilitatea de a crea entități fictive *în* mintea noastră, cum ar fi unicornul sau centarul, sau caracterele fictive ale unei povești, o abilitate numită de obicei imaginație *productivă*, este de fapt dependentă de așa numita imaginație reproductivă; în imaginația „productivă” elemente din lumea vizibilă sunt rearanjate, iar aceasta este posibil deoarece elementele, acum atât de liber mânuite, au trecut deja prin procesul de de-simțire al gândirii.

Nu percepția simțurilor, în care experimentăm lucrurile direct și la îndemână, ci imaginația, care vine după ea, pregătește obiectele pentru gândirea noastră. Înainte de a pune întrebări precum ce este fericirea, ce este justiția, ce este cunoașterea și așa mai departe, trebuie să fi văzut oameni fericiți și nefericiți, acte drepte și nedrepte, să fi experimentat dorința de a cunoaște și împlinirea sau frustrarea ei. Mai mult, trebuie să repetăm experiența directă în mintea noastră *după* ce părăsim scena unde a avut loc. Pentru a o spune din nou, fiecare gând este un după-gând. Repetând în imaginație, de-simțim orice ne-a fost dat simțurilor. Și doar în această formă imaterială poate facultatea noastră de gândire începe să se intereseze de aceste fapte. Această operație precede orice proces de gândire, atât gândirea cognitivă cât și cea despre sens, și doar gândirea pur logică – unde mintea în strictă consistență cu propriile sale legi produce un lanț deductiv dintr-o premisă dată – a tăiat toate legăturile cu experiența trăită; și poate face asta doar fiindcă premisa, fie fapt sau ipoteză, este presupusă a fi auto-evidentă, iar astfel nesupusă examinării prin gândire. Chiar și simpla *spunere* a ceea ce s-a întâmplat, indiferent dacă povestea spune așa cum a fost sau că eșuează în a o face, este *precedată* de operație de de-simțire. Limba greacă are acest

element al timpului în vocabularul său: cuvântul „a cunoaște” {to know}, cum am indicat mai devreme, este un derivat al cuvântului „a vedea” {to see}. A vedea este *idein*, a cunoaște este *eidenai*, aceasta fiind, *a fi văzut*. Mai întâi vezi, apoi cunoști.

Pentru a varia asta în scopurile noastre: toată gândirea răsare din experiență, dar nicio experiență nu oferă vreun sens sau chiar coerență fără a fi parcurse operațiile de imaginare și gândire. Văzută din perspectiva gândirii, viața în purul ei fapt de a fi acolo e lipsită de sens; văzută din perspectiva imediatului vieții și din a lumii dată simțurilor, gândirea este, așa cum a arătat Platon, o moarte trăită. Filozoful care trăiește „pe tărâmul gândirii” (Kant)⁴¹ va înclina să vadă aceste lucruri din punctul de vedere al ego-ului gânditor, pentru care o viață fără sens *este* un fel de moarte trăită. Ego-ul gânditor, fiindcă nu este identic cu sinele real, este invigilent de propria retragere din lumea comună a aparențelor; din perspectiva lui, este ca și cum invizibilul a venit în față, ca și cum entitățile innumerable ce fac lumea aparențelor, care chiar prin prezența lor distrag mintea și îi împiedică activitatea, ar fi ascuns pozitiv o Ființă întotdeauna invizibilă care se arată pe sine doar minții. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru simțul comun este evidenta retragere a minții din lume apare în perspectiva proprie a minții ca o „retragere din Ființă” sau o „uitare a Ființei” – *Seinsentzug* și *Seinsvergessenheit* (Heidegger). Și este adevărat, viața cotidiană, viața lui „se”, este petrecută într-o lume în care tot ceea ce este „vizibil” minții este absent.

Iar căutarea sensului nu este doar absentă din și bună de nimic în viața umană a treburilor omenești, în timp ce rezultatele sale rămân incerte și neverificabile, ci gândirea însăși este într-o măsură auto-distructivă. În intimitatea însemnărilor sale publicate postum, Kant scria: „Nu sunt de acord cu regula conform căreia dacă folosirea rațiunii pure a demonstrat ceva, atunci rezultatul nu ar mai trebui să fie supus îndoielii, ca și cum ar fi o axiomă solidă”; și „Nu împart opinia... că nu ar trebui să te mai îndoiești odată ce te-ai convins de ceva. În filozofia pură, așa ceva e imposibil. *Mintea*

noastră are o averisune naturală împotriva ei"⁴² (italice H.A.). Din care urmează că afacerea gândirii este ca pânza Penelopei; ea dez-face în fiecare dimineață ceea ce a făcut noapte trecută⁴³. Deoarece nevoia de a gândi nu poate fi niciodată oprită de așa-zisele intuiții definitive ale „oamenilor înțelepți”; ea poate fi satisfăcută doar prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau și sunt capabil de a le gândi din nou.

Ne-am uitat la extraordinarele caracteristici ale activității gândirii; retragerea sa din lumea simțului comun a aparențelor, tendința sa auto-distructivă cu privire la propriile rezultate, reflexivitatea sa, și conștiența de activitate pură care o acompaniază, plus faptul ciudat că știu despre facultățile minții mele doar atât timp cât activitatea durează, ceea ce înseamnă că gândirea însăși nu poate fi stabilită solid ca fiind una și nici ca cea mai înaltă proprietate a speciei umane – omul poate fi definit ca „animal vorbitor” în sensul aristotelian al lui *logon echōn*, în posesia vorbirii, dar nu ca animal gânditor, *animal rationale*. Niciuna dintre aceste caracteristici nu au scăpat atenției filozofilor. Lucrul curios, însă, este că cu cât mai „profesioniști” erau gânditorii și cu cât se ivesc mai mult în tradiția noastră a filozofiei, cu atât erau mai înclinați de a găsi căi și metode de reinterpretare a acestor trăsături inerente pentru a putea fi înarmați împotriva obiecțiilor raționării simțului comun la inutilitatea și irealitatea întregii întreprinderi. Eforturile depuse de filozofi în aceste reinterpretări, dar și calitatea argumentelor lor, ar fi inexplicabile dacă ar fi fost direcționate spre faimoasa multitudine – căruia oricum nu i-ar fi păsat, rămânând fericit ignorantă la argumentația filozofică – și nu în principal solicitate de propriul lor simț comun și de îndoiala de sine care-i însotește inevitabil suspensia. Același Kant care și-a încredințat adevăratele experiențe ale gândirii intimității caietelor sale a anunțat public că a așezat fundațiile oricăror viitoare sisteme metafizice, iar Hegel, ultimul și cel mai ingenios dintre constructorii de sistem, a transformat dez-facerea gândirii a propriilor rezultate în puternica putere a negativului fără de care nicio mișcare și dezvoltare nu ar putea

avea loc. Pentru el, același inexorabil lanț al consecințelor de dezvoltare care conduc natura organică de la embrion la fruct, în care o fază întotdeauna o „neagă” și o anulează pe cea dinainte, conduce și dez-facerea procesului de gândire al minții, cu excepția că acesta, deoarece este „mediat prin conștiință și voință”, prin activități mentale, poate fi văzut ca „făcându-se pe sine”: „mintea este doar ceea ce se face pe sine, și se face pe sine actual în ceea ce este în sine (potențial)”. Care, incidental, lasă nerăspunsă întrebarea asupra cui a făcut potențialitatea minții dintru început.

L-am menționat pe Hegel deoarece mari porțiuni din lucrarea sa pot fi citite ca o continuă polemică împotriva simțului comun, în special în Prefața la *Fenomenologia spiritului*. Foarte devreme (1801), a afirmat într-un mod agresiv, evident încă deranjat de fata traciană a lui Platon și de râsul ei inocent, că într-adevăr „lumea filozofiei [este pentru simțul comun] o lume cu susul în jos”⁴⁴. Așa cum Kant a început prin a remedia „scandalul Rațiunii”, și anume, că rațiunea care dorește să cunoască este prinsă în propriile antinomii, și Hegel a pornit în a remedia impotența rațiunii kantiene de a „nu putea să atingă mai mult de un Ideal și de un Trebuie”, și a declarat că rațiunea, din contra, prin virtutea Ideii este *das schlechthin Mächtige*, puternicul ca atare.

Importanța lui Hegel în contextul nostru stă în faptul că el, poate mai mult decât oricare alt filozof, atestă războiul intramural dintre filozofie și simțul comun, iar asta datorită înzestrării sale atât ca istoric, dar și ca gânditor. El a știut că intensitatea experiențelor ego-ului gânditor provine din ființa lor de activitate pură: „chiar esența minții... este acțiunea. Ea se face pe sine ceea ce este esențial; este propriul produs, propria operă”. Și a știut despre reflectivitate ei: „în dorința sa de activitate se ocupă doar de sine”⁴⁶. El chiar a recunoscut, în felul său propriu, tendința minții de a-și distruge rezultatele: „Astfel mintea este în război cu ea însăși. Ea trebuie să se depășească pe sine ca fiindu-și propriu și formidabil obstacol”⁴⁷. Dar aceste observații ale rațiunii speculative asupra a ceea ce face aceasta atunci când,

după toate aparențele, nu face nimic, el le-a transformat în bucați de cunoaștere dogmatică, tratându-le ca rezultate ale cogniției, pentru a fi astfel capabil să le potrivească într-un sistem atotcuprinzător unde ar urma să aibă aceeași realitate ca rezultatele celorlalte științe, rezultate care, pe de altă parte, le-a denunțat ca fiind produsele esențiale lipsite de sens ale rațiunii simțului comun, sau drept „cunoaștere deficientă”. Și într-adevăr, *sistemul* cu organizarea sa arhitectonică strictă poate să dea observațiilor disparate ale rațiunii speculative cel puțin o similitudine a realității. Dacă adevărul este considerat ca fiind cel mai înalt obiect al gândirii, atunci urmează că „adevărul este real doar ca sistem”; doar ca un astfel de artefact mintal poate avea vreo șansă să apară și să obțină acel minim de durabilitate pe care-l cerem de la orice este real – ca simplă propoziție cu greu va supraviețui bătăliei părerilor. Pentru a fi sigur că a eliminat noțiunea simțului comun conform căreia gândirea se ocupă de abstracții și irevelanțe, de care într-adevăr nu se ocupă, el a afirmat, mereu în același spirit polemic, că „Ființa Gândește” (*dass das Sein Denken ist*), că „doar spiritualul este real”, și că doar acele generalități cu care ne ocupăm în gândire într-adevăr *sunt*⁴⁸.

Nimeni nu a luptat cu mai multă determinare împotriva particularului, piatra de încercare eternă a gândirii, indisputabilul fapt de a fi acolo al obiectelor pe care niciun gând nu-l poate atinge sau explica. Cea mai înaltă funcție a filozofiei, potrivit lui Hegel, este de a elimina contingentul, și tot particularul, tot ceea ce există, este contingent prin definiție. Filozofia se ocupă de particular ca parte dintr-un întreg, iar întregul este sistemul, un produs al gândirii speculative. Acest întreg, vorbind științific, nu poate să fie niciodată mai mult decât o ipoteză plauzibilă, care, prin integrarea fiecărui particular într-un a-toate-cuprinzător gând transformă particularul în lucru-gând și elimină astfel proprietatea lor cea mai scandaloasă, realitatea lor, împreună cu contigența lor. Hegel a fost cel care a declarat că „a venit timpul pentru o ridicare a filozofiei la o știință” și cel care a dorit să transforme filo-sofia, simpla iubire de înțelepciune, în înțelepciune,

sophia. Astfel, el a reușit să se convingă pe sine că „a gândi este a acționa” — ceea ce această cea mai solitară dintre ocupații nu va putea face niciodată, deoarece putem acționa doar „în concert”, în compania și acordul colegilor {peers} noștri, deci într-o situație existențială care efectiv împiedică gândirea.

În contrast puternic cu toate aceste teorii, încadrată ca o apologie a gândirii speculative, stă faimoasa, deși ciudat neconectată și întotdeauna rău-tradusă remarcă care apare în aceeași Prefață a *Fenomenologiei* și care exprimă direct, nesistematic, experiențele originare ale lui Hegel în gândirea speculativă: „Adevărul este astfel cheful bacchanalian, acolo unde niciun membru [i.e. niciun gând particular] nu este beat, și deoarece fiecare membru [fiecare gând] se separă și se dizolvă imediat [de lanțul de gânduri din care este doar o parte], cheful este nimic mai mult decât o stare de transparentă, neruptă tăcere”. Pentru Hegel, astfel chiar „viața adevărului” — adevăr care a devenit viu în procesul de gândire — se manifestă pe sine ego-ului gânditor. Acest ego poate să nu știe dacă omul și lumea sunt reale sau — vezi în special filozofia indiană — doar un miraj; el știe doar de a fi „în viață” într-o exaltare apropiată întotdeauna de „intoxicare” — cum a spus Nietzsche cândva. Cât de puternic acest sentiment subliniază întregul „sistem” poate fi văzut atunci când îl întâlnim din nou la sfârșitul *Fenomenologiei*: acolo este contrastat cu „lipsa de viață” {lifeless} — emfaza este întotdeauna pe *viață* — și se exprimă pe sine în versurile lui Schiller, rău citate: „Din potirul acestui regat spiritual/ spumegă înainte infinitatea minții”. („*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit.*”)

11. Gândirea și facerea: spectatorul

Am vorbit de necazurile speciale ale gândirii care îi pot fi înscrise datorită radicalismului retragerii sale din lume. Prin contrast, nici voirea, nici judecarea, deși dependente pe reflecția preliminară a gândirii asupra obiectelor lor, nu

sunt prinse în aceste reflecții; obiectele lor sunt particulare, cu o casă stabilită în lumea apariției, din care mintea voindă și judecândă se scoate doar temporar și cu o intenție de întoarcere ulterioară. Aceasta este în special adevărat despre voință, a cărei fază de retragere este caracterizată prin cea mai puternică formă de reflexivitate, o acționare înapoi asupra sieși: *volo me velle* este mult mai caracteristic voinței decât este *cogito me cogitare* gândirii. Ce au toate aceste activități în comun, totuși, este specifica *tăcere*, absența oricărei faceri sau a perturbațiilor, retragerea din implicarea și din parțialitatea interesului imediat care într-un fel sau altul mă fac parte din lumea reală, o retragere menționată anterior drept condiție obligatorie pentru toată judecata.

Istoric, acest tip de retragere de la facere este cea mai veche condiție postulată pentru viața minții. În forma ei de început, originară, ea se bazează pe descoperirea că doar *spectatorul*, niciodată actorul, poate cunoaște și înțelege ceea ce se oferă ca spectacol. Această descoperire a contribuit major la convingerea filozofilor greci privind superioritatea căii de viață contemplative, doar în-privind {merely onlooking}, a cărei cea mai elementară condiție — conform lui Aristotel, cel care a fost primul care a elaborat-o⁴⁹ — era *scholē*. *Scholē* nu este timp de relaxare așa cum îl înțelegem, timpul de inactivitate rămas liber după o zi de muncă „utilizată pentru a întâlni exigențele existenței”⁵⁰, ci actul intenționat de reținere, de păstrare a sinelui înapoi (*schein*), din activitățile ordinante determinate de nevoile noastre zilnice (*hē tōn anagkaiōn scholē*), pentru a putea produce răgaz (*scholēn agein*), care în final era adevăratul scop al tuturor activităților, așa cum pacea, pentru Aristotel, era adevăratul scop pentru război. Recrearea și jocul, în înțelegerea noastră a activităților naturale ale răgazului, aparțineau, din contră, *a-scholiei*, starea de a fi lipsit de răgaz, deoarece jocul și recrearea sunt necesare pentru restaurarea forței de muncă umane ocupată de a avea grijă de necesitățile vieții.

Găsim acest act de non-participare deliberată, activă în afacerile zilnice ale vieții, probabil cel mai devreme, și sigur

în forma cea mai simplă, cea mai pură, în parabola atribuită lui Pitagora și reprodusă de Diogene Laertios:

Viața... este ca un festival; cum unii vin la festival pentru a concura, unii pentru a-și plăia negoțul, cei mai buni dintre oameni vin ca spectatori [*theatai*], astfel cum în viață oamenii sclavnici merg să vâneze faimă [*doxa*] sau folos, filozofii /vânează/ adevărul⁵¹.

Ceea ce este arătat aici ca mai nobil decât competiția pentru faimă și folos nu este în niciun caz un adevăr invizibil și inaccesibil oamenilor ordinanți {ordinary men}; și nici locul în care se retrag spectatorii nu aparține unei regiuni „înalte” precum Parmenide sau Platon au în-vizionat mai târziu; locul lor este în lume, iar „nobilitatea” provine doar din neparticiparea la ceea ce se întâmplă, ci privesc asupra ca un simplu spectacol. De la cuvântul grecesc pentru spectatori, *theatai*, a fost derivat mai-târziul termen filozofic „teorie”, iar cuvântul „teoretic” a însemnat până acum câteva sute de ani „contemplant”, a privi asupra ceva din afară, dintr-o poziție care implică o vedere ascunsă celor care iau parte la spectacol și îl actualizează. Inferența care poate fi extrasă din această distincție timpurie între facere și înțelegere este evidentă: ca spectator poți înțelege „adevărul” a ceea despre ce este spectacolul; dar prețul pe care trebuie să-l plătești este retragerea de a participa la el.

Primul datum care subliniază această apreciere este că doar spectatorul ocupă o poziție care îl activează să vadă întregul joc — așa cum filozoful este capabil să vadă *kosmos*-ul ca un întreg armonios și ordonat. Actorul, fiind parte din întreg, trebuie să-și în-acționeze partea; el nu este doar o „parte” prin definiție, dar este legat de particularul care își găsește sensul ultimat și justificarea propriei existențe doar ca un constituent al întregului. Astfel, retragerea din implicarea directă înspre un punct de stare în afara jocului (festivalului vieții) este nu doar o condiție pentru judecare, pentru a fi arbitrul final al competiției în desfășurare, ci și condiția pentru înțelegerea sensului jocului. Apoi: actorul este ocupat cu *doxa*, un cuvânt care semnifică atât faimă cât și opinia, pentru că prin opinia

audienței și a judecătorului vine faima. Este decisiv pentru actor, și nu pentru spectator, cum apare celorlalți; el depinde de acel îmi-pare-mie al spectatorului (acel *dokei moi*, care îi dă actorului *doxa*); el nu își este propriul stăpân, nu este ceea ce Kant ar numi mai târziu autonom; el trebuie să se conducă pe sine în acord cu ceea ce spectatorii așteaptă de la el, iar verdictul final al succesului sau al eșecului său stă în mâinile lor.

Retragerea judecății este evident foarte diferită de retragerea filozofului. Aceasta nu părește o lume a aparițiilor ci se retrage dintr-o implicare activă într-o poziție privilegiată în ordine de a contempla întregul. Mai mult, și poate mai semnificant, spectatorii lui Pitagora sunt membri într-o audiență, iar astfel destul de diferit de filozoful care își începe a sa *bios theōrētikos* prin părăsirea companiei colegilor săi oameni și părăsirea opiniilor lor incerte, *doxai*-ile lor care pot doar exprima un îmi-pare-mie. Astfel, verdictul spectatorului, deși imparțial și eliberat de interesele faimei și folosului, nu este independent de vederile celorlalți — din contra, potrivit lui Kant, o „mentalitate în-lărgită” trebuie să țină cont de ele. Ele nu sunt nici auto-suficiente, precum „cel mai înalt zeu” pe care filozoful încearcă să-l emuleze în gândire și care, după Platon, „este întotdeauna... solitar prin rațiunea excelenței sale, capabil de a fi împreună, el cu sine, neavând nevoie de nimeni altcineva, nici apropiat, nici prieten, el suficient cu sine însuși”⁵².

Distincția între gândire și judecare a venit în față odată cu filozofia politică a lui Kant — nu suprinzător, deoarece Kant a fost primul, și a rămas ultimul, dintre marii filozofi care să se ocupe de judecare ca una dintre activitățile mintale fundamentale. Punctul de materie este că în diferite tratate și eseuri, toate scrise târziu în viața lui Kant, punctul de vedere al spectatorului nu este determinat de imperativul categoric al rațiunii practice, anume, de răspunsul rațiunii la întrebarea Ce se cuvine să fac? Acest răspuns este moral și se ocupă de individual qua individual, în plină autonomă independență a rațiunii. Prin urmare, pe o cale moral-practică, el nu poate niciodată clama dreptul la rebeliune. Și totuși, același individual,

atunci când se întâmplă nu să acționeze, ci să fie un simplu spectator, va avea dreptul să judece și să randeze verdictul final asupra revoluției franceze pe niciun alt temei decât acela că „participarea sa marcată de entuziasm”, împărtășirea sa în „exaltarea publicului neimplicat”, bazarea sa, cu alte cuvinte, pe judecata colegilor spectatori, care de asemenea nu aveau „nici cea mai mică intenție de asistare” în evenimente. Și a fost verdictul lor, în ultimă instanță, iar nu faptele actorilor, ceea ce l-a convins pe Kant să numească revoluția franceză drept „un fenomen în istoria umană ce nu va fi uitat”⁵³. În această confruntare între acțiunea participantă, comună, fără de care, în fond, evenimentele care stau să fie judecate nu ar fi venit niciodată în ființă, și între judecata observantă și reflexivă, nu există niciun dubiu pentru Kant asupra cui ar trebui să stea ultimul cuvânt. Presupunând că istoria nu este nimic mai mult decât povestea mizerală a suișurilor și a coborâșurilor eterne ale umanității, spectacolul zgomotului și furiei „ar putea să fie mișcător pentru ceva timp; dar cortina trebuie eventual să cadă. Pentru că, în final, devine o farsă. Și chiar dacă actorii nu oboresc de ea — *căci sunt nebuni* {fools} — spectatorul o face, căci un singur act va fi destul pentru el dacă poate concludre rezonabil din acesta că jocul fără-sfârșit va fi în eternă idem-itate {sameness}”⁵⁴ (italice H.A.).

Acesta este într-adevăr un pasaj elocvent. Iar dacă îi adăugăm convingerea lui Kant că afacerile umane sunt ghidate de „viclenia naturii”, care conduce specia umană, prin spatele oamenilor acționanți, într-un progres perpetuu, tot așa cum „viclenia rațiunii” a lui Hegel îi conduce la revelația Spiritului Absolut, am putea fi foarte bine justificați în a întreba dacă nu sunt toți actorii niște nebuni, sau dacă spectacolul, revelându-se pe sine doar spectatorului, nu ar fi la fel de bine servit de actele nebunilor. Prin calificări mai mult sau mai puțin sofisticate, aceasta a fost dintotdeauna presupuziția secretă a filozofilor istoriei, anume, a acelor gânditori ai epocii moderne care, pentru prima dată, au decis să ia tărâmul afacerilor umane — *ta tōn anthrōpōn pragmata* a lui Platon — destul de mult în serios încât să reflecteze asupra lui. Și

au dreptate? Nu este adevărat că „altceva rezultă din acțiunile oamenilor decât ceea ce intenționează și obțin, altceva decât ceea ce știu sau vor”? „Pentru a da o analogie, un om ar putea să dea foc la casa altuia din răzbunare... Acțiunea imediată este de a ține o flacăra mică lângă o mică parte a grinzii... [ceea ce urmează e] o vastă conflagrație... Acest rezultat nu a fost nici parte din acțiunea primară și nici intenție a celui care a făcut-o... Acest exemplu doar arată că în acțiunea imediată altceva poate să fie implicat decât ceea ce este dorit conștient de către actor”⁵⁵ (acestea sunt cuvintele lui Hegel, dar ar fi putut fi scrise de Kant). În orice caz, nu prin acțiune, ci prin contemplare acel „altceva”, anume, sensul întregului, este revelat. Spectatorul, și nu actorul, ține indiciul pentru sensul afacerilor umane — doar că, și asta este decisiv, spectatorii lui Kant există în plural, și de aceea el a putut ajunge la o filozofie politică. Spectatorul lui Hegel există doar în singular: filozoful devine organul Spiritului Absolut, iar filozoful este însuși Hegel. Însă chiar Kant, mai conștient decât oricare alt filozof de pluralitatea umană, a putut să uite convenabil că indiferent dacă spectacolul este același, iar astfel obositor, audiențele se vor schimba de la generație la generație; iar o nouă audiență cu greu va ajunge la concluziile date de tradiție asupra a ceea ce piesa înșchimbată îi are de spus.

Dacă vorbim de retragerea minții drept condiție necesară pentru toate activitățile mintale, putem cu greu să evităm întrebarea asupra locului sau regiunii înspre care mișcarea de absentare este direcționată. Am tratat prematur retragerea judecății din punctul de stare al spectatorului, și totuși pe o anumită întindere, deoarece am vrut să ridic întrebarea prima dată în forma ei cea mai evidentă și mai simplă prin indicarea cazurilor unde regiunea de retragere este clar localizată în lumea noastră ordinantă, fără a ține seama de reflexivitatea facultății. Iată-i, sunt în Olimpia, pe rândurile ascendente ale teatrului sau stadionului, separați cu grijă de jocurile nesfârșite; iar „publicul neimplicat” al lui Kant care a urmat evenimentele din Paris cu „plăcere dezinteresată” și

o simpatie ”apropiată de entuziasm” a fost prezent în fiecare cerc intelectual în Europa în timpului secolelor optsprezece și nouăsprezece — deși Kant se gândea probabil la mulțimile din străzile Parisului.

Dar problema este că nicio astfel de localitate nu poate fi găsită atunci când ne întrebăm unde suntem când gândim sau voim, înconjurați, după cum suntem, de lucruri care nu mai sunt sau nu sunt încă sau, în final, de asemenea cotidiane lucruri-gânduri precum justiție, libertate, curaj, care sunt cu toate acestea în afară experienței simțului. Ego-ul voitor, este adevărat, și-a găsit timpuriu o regiune a sa; pe cât de repede a fost descoperită această facultate, în primele secole ale erei creștine, ea a fost localizată *în* noi, iar dacă cineva ar fi să scrie o istorie a înăuntrului în termeni de *viață* interioară, ar percepe rapid că această istorie coincide cu istoria Voinței. Dar înăuntrul, așa cum am indicat deja, își are problemele lui chiar dacă unul este de acord că sufletul și mintea nu sunt aceleași. Mai mult, particulara natură reflexivă a voinței, câteodată identificată cu inima și aproape întotdeauna privită ca organul al celui mai interior sine, a făcut această regiune chiar și mai greu de izolat. Cât despre gândire, întrebarea unde suntem atunci când gândim pare să fi fost pusă doar de Platon, în *Sofistul*⁶, acolo, după ce a determinat localitatea sofistului, el promite să determine și propria localitate a filozofului — acel *topos noētos* menționat în dialogurile sale de dinainte⁵⁷ —, dar nu și-a ținut niciodată promisiunea. Ar putea fi că pur și simplu a eșuat să termine trilogia *Sofistul* - *Politicul* {Statesman}- *Filozoful* sau că a ajuns să creadă că răspunsul a fost dat implicit în *Sofistul*, unde picturalizează sofistul ca fiind „acasă în întunericul Ne-ființei”, care îl „face atât de greu de perceput”, „pe când filozoful... este dificil de văzut deoarece regiunea sa este atât de luminată; iar ochiul celor mulți nu poate îndura să-și păstreze privirea fixată pe divin”⁵⁸. Acest răspuns ar putea fi într-adevăr așteptat de la autorul *Republicii* și a parabolei peșterii.

12. Limbaj și metaforă

Activitățile mintale, invizibile ele însele și ocupate cu invizibilul, devine manifeste doar prin vorbire. Așa cum ființele care apar ce trăiesc într-o lume a apariției au o dorință de a se arăta, tot astfel, ființele care gândesc, ce încă aparțin de o lume a apariției chiar după ce s-au retras mintal din ea, au o *dorință de a vorbi* iar astfel de a face manifest ceea ce altfel nu ar fi deloc o parte a lumii care apare. Dar în timp ce apariționalitatea ca atare cere și presupune prezența spectatorilor, gândirea în nevoia sa de vorbire nu cere și nu presupune necesar auditori: comunicarea cu ceilalți nu ar necesita limbajul uman cu complexitatea sa de gramatică și sintaxă. Limbajul animalelor — sunete, semne, gesturi — ar fi amplu suficient pentru a servi toate nevoile imediate, nu doar pentru auto-prezervare și prezervarea speciei, dar și pentru a face evidente stările și emoțiile sufletului.

Nu sufletul, ci mintea noastră cere vorbirea. M-am referit la Aristotel când am trasat o distincție între minte și suflet, gândurile rațiunii noastre și pasiunile aparatului nostru emoțional, și am chemat atenția la măsura în care distincția cheie din *De Anima* este fortificată de un pasaj în introducerea la scurtul său tratat asupra limbajului, *De Interpretatione*⁵⁹. Am să revin la același tratat pentru că punctul său cel mai interesant este acela conform căruia criteriul pentru *logos*, vorbirea coerentă, nu este adevărul sau falsitatea ci sensul. Cuvintele în sine nu sunt nici adevărate, nici false. Cuvântul „centaur”, de pildă (Aristotel folosește exemplul „caprei-cerb”, un animal care este pe jumătate capră, pe jumătate cerb), „înseamnă ceva, deși nimic adevărat sau fals, cel puțin dacă unul nu îi adaugă cuvintele ne-ființă sau ființă”. *Logos* este vorbirea în care cuvintele sunt puse împreună și formează o propoziție care este total plină de sens prin virtutea sintezei (*synthēkē*). Cuvintele, pline de sens în sine, și gândurile (*noēmata*) se aseamănă unele cu altele (*eoiken*). Astfel vorbirea, deși întotdeauna „sunet semnificativ” (*phonē semantikē*), nu este necesar *apophantikos*, o afirmație sau propoziție în

care *alētheuein* și *pseudesthai*, adevărul și falsitatea, fința și ne-fința, să fie în joc. Aceasta nu este întotdeauna cazul: o rugăciune, după cum am văzut, este un *logos*, dar nu este nici adevărată, nici falsă⁶⁰. Astfel, implicită în dorința de a vorbi este căutarea sensului și nu neapărat căutarea adevărului. Este de asemenea importat de notat că nicăieri în această discuție a relației limbajului cu gândirea Aristotel nu ridică problema priorităților; el nu decide dacă gândirea este originea vorbirii, ca și cum vorbirea ar fi doar un instrument de comunicare al gândurilor noastre, sau dacă gândirea este consecința a faptului că omul este un animal vorbitor. În orice caz, deoarece cuvintele — purtători ai sensului — și gândurile seamănă unele cu altele, *fințele gânditoare au o dorință să vorbească, fințele vorbitoare au o dorință să gândească*.

Dintre toate nevoile umane, doar „nevoia de rațiune” nu ar putea fi vreodată întâlnită adecvat de către gândirea discursivă, iar gândirea discursivă este de neconceput fără cuvinte deja pline de sens, înainte ca o minte să treacă, pentru a spune astfel, prin ele — *poreuesthai dia logōn* (Platon). Limbajul, fără îndoială, ajută și comunicării între oameni, dar acesta este necesar doar fiindcă oamenii sunt fințe gânditoare, iar astfel în nevoie de a-și comunica gândurile; gândurile nu trebuie să fie comunicate pentru a avea loc, dar nu pot avea loc fără a fi vorbite — tăcut sau sonor în dialog, după cum e cazul. Deoarece gândirea, deși are loc întotdeauna în cuvinte, nu are nevoie de auditori, face ca Hegel, în acord cu mărturia a aproape toți filozofii, să poată spune că „filozofia este ceva solitar”. Și nu deoarece omul este o fință gânditoare, ci pentru că există doar în plural, rațiunea acestuia vrea să comunice și este probabil să se rătăcească dacă este privată de ea; pentru rațiune, după cum a observat Kant, este într-adevăr „nepotrivit a se izola pe sine, ci a comunica”⁶¹. Funcția acelei vorbiri fără sunet — *tacite secum rationare*, „a raționa tăcut cu sine”, în cuvintele lui Anselm din Canterbury⁶² — este a veni la termeni cu orice este dat simțurilor noastre în aparițiile zilnice; nevoia rațiunii este de *a da seama, logon didonai*, cum au numit grecii cu mai multă precizie, a orice ar

putea fi sau s-ar fi putut întâmpla. Aceasta nu este solicitată de setea de cunoaștere — nevoie care poate apărea în conexiune cu fenomene bine-cunoscute și pe întreg familiare — ci de către căutarea sensului. Simpla numire a lucrurilor, creația cuvintelor, este calea umană de a *apropia* și, pentru a spune așa, de a dezaliena lumea în care, în fond, fiecare dintre noi este născut ca un nou-venit și ca un străin.

Aceste observații pe interconexiunea limbajului și gândirii, care ne fac să credem că nu există gândire nevorbită, în mod evident nu se aplică civilizațiilor în care semnul scris mai mult decât cuvântul vorbit este decisiv și unde, consecvent, gândirea însăși nu este vorbire fără sunet ci mânăuire mintală de imagini. Aceasta este adevărat despre China, a cărei filozofie ar putea fi foarte bine de ordinul filozofiei Occidentului. Acolo „puterea cuvintelor este suportată de putere semnelui scris, imaginea” și nu invers, precum în limbile alfabetice, unde scrierea este gândită ca un set de simboluri secundare, simplu convenit asupra⁶³. Pentru chineză fiecare semn face vizibilă ceea ce am numi un concept sau o esență — Confucius ar fi spus că semnul chinezesc pentru „câine” este imaginea perfectă a câinelui în sine, iar în înțelegerea noastră „nicio imagine nu ar putea fi vreodată adecvată conceptului” de câine în general. „Nu ar obține niciodată acea universalitate a conceptului care randează validitatea tuturor” câinilor⁶⁴. „Conceptul de câine”, potrivit lui Kant, care în capitolul despre schematism din *Critica rațiunii pure* clarifică una dintre presuposițiile de bază ale gândirii Occidentale, „semnifică o regulă conform căreia imaginația mea poate delinia figura a unui animal cu patru picioare într-o manieră generală, fără limitare la orice figură determinată singular așa cum experiența, sau orice imagine posibilă pe care o pot reprezenta *in concreto*, prezintă în actual”. Iar el adaugă, „acest schematism al intelectului nostru... este o artă ascunsă în adâncimile sufletului uman ale cărui moduri reale de activitate natura cu greu, dacă vreodată, va accepta să le descoperim și să le avem deschise în fața privirii noastre”⁶⁵.

În contextul nostru, relevanța pasajului este aceea

că facultatea minții noastre de mânuire cu invizibiluri este necesară chiar și pentru experiențe ordinante ale simțului, pentru ca noi să recunoaștem un câine drept câine indiferent în ce formă animalul cu patru picioare se va prezenta. Urmează că ar trebui să putem să „intuim”, în sensul lui Kant, caracterul general al unui obiect care nu este niciodată prezent simțurilor noastre. Pentru aceste scheme — simple și pure abstracții — Kant folosește cuvântul „monogramă”, iar scrierea chineză poate fi înțeleasă cel mai bine ca fiind monogramaticală, pentru a spune astfel. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru noi este „abstract” și invizibil este pentru chinezi emblematic concret și vizibil dat în scrierea lor, ca atunci când, de pildă, imaginea a două mâini unite stă pentru conceptul de prietenie. Ei gândesc în imagini și nu în cuvinte. Iar această gândire în imagini rămâne mereu „concretă” și nu poate fi discursivă, parcurgând un tren de gândire ordonat, nici nu poate da seama de sine (*logon didonai*); răspunsul la întrebarea socratică tipică Ce este prietenia? este prezent vizibil și evident în emblema celor două mâini unite, iar „emblema eliberează întregul flux de reprezentării pictoriale” prin asociațiile plauzibile prin care imaginile sunt unite împreună. Aceasta poate fi văzut cel mai bine în mare varietate de semne compozite atunci când, de pildă, semnul pentru „rece” combină „toate acele noțiuni care sunt asociate cu gândirea vremii reci” și cu activitățile care ajută oamenii să se protejeze de el. Poezia, astfel, chiar dacă citită cu voce tare, va afecta cititorul optic; el nu se va lipi de cuvântul auzit ci de semnul pe care și-l amintește iar împreună cu el de vederea a ceea ce semnul clar indică.

Aceste diferențe între gândirea concretă în imagini și mânuirea noastră abstractă a conceptelor verbale sunt fascinante și neliniștitoare — nu am nicio competență să mă ocup de ele adecvat. Ele sunt poate cu atât mai neliniștitoare pentru că printre ele putem să percepem clar presupuziția pe care o împărțim cu chinezii: prioritatea nechestionată a vederii în activitățile mintale. Această prioritate, așa cum vom vedea în curând, rămâne absolut decisivă în întreaga istorie a metafizicii Occidentale și a noțiunii sale de adevăr. Ceea ce ne distinge

pe noi de ei nu este *nous* ci *logos*, necesitatea noastră de a da seama și de a *justifica* în cuvinte. Toate procesele strict logice, precum deducerea inferențelor de la general înspre particular sau raționarea inductivă de la particulari la o regulă generală, reprezintă asemenea justificări, iar acestea pot fi făcute doar în cuvinte. Doar Wittgenstein, din câte știu, a devenit conștient de faptul că scrierea hieroglifică corespunde cu o noțiune a adevărului înțeles în metafora vederii. El scrie: „pentru a înțelege esența unei propoziții, ar trebui să considerăm scrierea hieroglifică care reprezintă faptul pe care îl descrie. Iar scrierea alfabetică s-a dezvoltat din aceasta fără a pierde ceea ce este esențial pentru reprezentare”⁶⁶. Această ultimă remarcă este desigur foarte incertă. Ceea ce este mai puțin incert este că filozofia, așa cum o știm, ar fi venit cu greu în existență fără recepția și adaptarea timpurie a alfabetului grecesc din surse feniciene.

Totuși, limbajul, singurul mediu prin care activitățile mintale pot fi manifestate nu doar în exteriorul lumii, dar și ego-ului mintal, nu este în niciun caz atât de bine adecvat activității de gândire precum este vederea în afacerea sa de a vedea. Nicio limbă nu își are vocabularul deja făcut pentru nevoile activității mintale; cu toate își împrumută vocabularul din cuvinte ce au fost menite originar să corespundă experienței simțului sau altor experienței din viața ordinantă. Acest împrumut, totuși, nu este niciodată hazardic sau simbolic arbitrar (precum semnele matematice) sau emblematic; tot limbajul filozofic și bună parte din cel poetic este metaforic, dar nu în sensul simplu al dicționarului Oxford care definește „metafora” ca fiind „figura de vorbire în care un nume sau un termen descriptiv este transferat într-un obiect diferit de, sau analog cu, acel ceva la care este aplicat adecvat”. Nu există nicio analogie între, să zicem, un apus și bătrânețe, iar atunci când un poet, într-o metaforă banalizată, vorbește de bătrânețe ca despre „apusul vieții”, el are în minte faptul că apusul soarelui se raportează la zi așa cum bătrânețea se raportează la viață. Dacă astfel, așa cum spune Shelley, limbajul poetului este „vital

metaforic”, el este astfel în măsura în care „marchează *relațiile* lucrurilor până acum neaprehendate și perpetuează aprehensiilor”⁶⁷ (italice H.A.). Fiecare metaforă descoperă o „percepție intuitivă a similarității în disimilarități” și, potrivit lui Aristotel, este chiar pentru acest motiv un „semn al geniului”, „cel mai mare lucru de departe”⁶⁸. Dar această similaritate, de asemenea pentru Aristotel, nu este o similaritate prezentă în obiecte altfel disimilare, ci o similaritate a relațiilor ca într-o *analogie* care are nevoie întotdeauna de patru termeni și poate fi prezentată în formula $B:A=D:C$. „Astfel, o cupă este în relație cu Dionis ceea ce este un scut în relație cu Ares. Cupa poate fi adecvat descrisă metaforic drept scutul lui Dionis”⁶⁹. Iar această vorbire în analogii, în limbaj metaforic, potrivit lui Kant, este singurul fel prin care rațiunea speculativă, pe care o numim gândire, se poate manifesta pe sine. Metafora asigură gândul „abstract”, lipsit de imagine cu o intuiție scoasă din lumea apariției a cărei funcție este de a „stabili o realitate a conceptelor noastre”⁷⁰, iar astfel să anuleze retragerea din lume apariției care este precondiția pentru activitățile mintale. Aceasta este comparativ ușor atât timp cât gândirea noastră doar răspunde la nevoile noastre de a cunoaște și de a înțelege ceea ce este dat în lumea apariției, anume, atât timp cât rămânem în limitațiile raționării simțului comun; ceea ce avem nevoie pentru raționarea simțului comun sunt *exemplele* pentru a ne ilustra conceptele, iar aceste exemple sunt adecvate deoarece conceptele noastre sunt obținute din apariții — ele sunt simple abstracții. Este cu totul diferit dacă rațiunea transcende limitele lumii date și ne conduce în marea incertă a speculației unde „nicio intuiție nu poate fi dată care să poată fi adecvată [la ideile rațiunii]”⁷¹. În acest punct intervine metafora. Metafora obține „trecerea peste” — *metapherein* — a unei autentice și aparent imposibile *metabasis eis allo genos*, tranziția dintr-un stadiu existențial, acela de a gândi, în altul, acela de a fi o apariție printre apariții, iar asta poate fi făcut doar prin *analogii* (Kant dă exemplul de o metaforă reușită descrierea unui stat despotoc ca o „simplă mașină” (precum o rășniță) deoarece este „guvernat de o voință

individuală absolută... Între un stat despotice și o rășniță nu există, desigur, similaritate; dar există similaritate în regulile conform cărora reflectăm asupra acestor două lucruri și asupra cauzalității lor”. Iar el adaugă: „Limbaul nostru este plin de prezentări indirecte de acest gen”, o problemă care ”nu a fost suficient analizată până acum, deoarece merită o investigație amănunțită”⁷²). Pătrunderile metafizicii sunt „obținute prin *analogie*, nu în sensul obișnuit de asemănare imperfectă între două lucruri, ci în sensul de *asemănare perfectă a două relații între lucruri total disimilare*”⁷³. În limbajul mai puțin precis al *Criticii judecării* Kant numește aceste „reprezentări în acord cu o simplă analogie” simbolice⁷⁴.

Toți termenii filozofici sunt metafore, analogii înghețate, pentru a spune astfel, ale cărui sens adevărat se arată pe sine atunci când dizolvăm termenul în contextul său original, care trebuie să fi fost viu în mintea primului filozof care l-a folosit. Atunci când Platon a introdus cuvintele de toate zilele „suflet” și „idee” în limbajul filozofic — conectând un organ invizibil în om, sufletul, cu ceva invizibil prezent în lumea invizibilelor, ideile — el probabil încă mai auzea cuvintele așa cum erau folosite în limbajul pre-filozofic ordinar. *Psyche* este „respirația de viață” expirată de cel care moare, iar *idea* sau *eidos* este forma sau planul pe care meșteșugarul trebuie să-l aibă în fața ochiului minții sale înainte de a-și începe lucrul său — o imagine care supraviețuiește atât procesului de fabricație cât și obiectului fabricat și care poate servi drept model din nou și din nou, ocupând astfel un mereu care-i face loc pentru eternitate în cerul ideilor. Analogia din spatele doctrinei lui Platon a sufletului este următoarea: așa cum respirația de viață se raportează la corpul pe care-l părăsește și sufletul de acum încolo se va raporta la corpul viu. Analogia din spatele doctrinei ideilor poate fi reprodusă într-o manieră similară; așa cum imaginea mintală a meșteșugarului îi direcționează mâna în fabricație și este măsura succesului sau eșecului obiectului, tot astfel toate datele materiale și senzoriale în lumea aparițiilor se raportează și sunt evaluate în acord cu un tipar invizibil, localizat în cerul ideilor.

Cunoaștem că *noemai* a fost prima dată folosit în sensul de percepere prin ochi, apoi transferat la percepțiile minții în sensul de „aprehendere”; în sfârșit a devenit un cuvânt pentru cea mai înaltă formă a gândirii. Nimeni, putem presupune, nu s-a gândit că ochiul, organul vederii, și *nous-ul*, organul gândirii, erau același; dar cuvântul însuși indică că relația dintre ochi și obiectul văzut era similar cu relația dintre minte și obiectul-gând — anume, generau același tip de evidență. Știm că nimeni înainte de Platon nu a folosit cuvântul pentru forma artizanului sau pentru proiectul său în limbajul filozofic, tot astfel cum nimeni nu a folosit înainte de Aristotel cuvântul *energias*, un adjectiv indicând pe cineva activ, în lucru, ocupat, pentru a încadra termenul *energeia* ce denotă actualitatea în opoziția cu *dynamis*, simpla potențialitate. Și, la fel, acestea sunt adevărate pentru termeni standard precum „substanță” sau „accident”, derivate în latină din *hypokeimenon* și *kata symbebēkos* — ceea ce subliniază ca distinct din ceea ce urmează accidental. Nimeni înainte de Aristotel nu a folosit în niciun alt sens decât cel acuzator cuvântul *katēgoria* (categorie), care semnifică ceea ce a fost spus în procedurile curții despre acuzat⁷⁵. În folosirea aristotelică, acest cuvânt a devenit ceva ca „predicat”, bazat pe următoarea analogie: așa cum acuzarea (*katagoreuein ti tinos*) îi înmânează (*kata*) ceva acuzatului prin care este acuzat, deci îi aparține, tot astfel, predicatul înmânează calitatea adecvată subiectului. Aceste exemple sunt toate familiare și ar putea fi multiplicare. Am să adaug încă unul care îmi pare în mod special relevant pentru mare lui importanță în terminologia filozofică; cuvântul nostru pentru grecescul *nous* este fie minte — din latinul *mens*, indicând ceva precum germanul *Gemüt* — fie rațiune. Mă interesează aici doar ultimul cuvânt. Rațiune vine din latinul *ratio*, derivat din verbul *reor*, *ratus sum*, care înseamnă a calcula și a raționa. Traducerea latină are un cu totul alt conținut metaforic, care se apropie mai mult de greul *logos* decât de *nous*. Celor care au o prejudecată, de înțeles, împotriva argumentelor etimologice, aș vrea să le amintesc că expresia ciceroniană comună *ratio et oratio* nu ar face niciun sens în greacă.

Metafora, generând un pod peste abisul dintre activitățile mintale interioare și invizibile și lumea aparițiilor, a fost cu siguranță cel mai mare dar pe care limbajul îl putea oferi gândirii și deci filozofiei, dar metafora în sine este de origini mai degrabă poetice decât filozofice. Nu este astfel surprinzător că poeții și scriitorii acordați la poezie mai degrabă decât la filozofie ar fi trebuit să fie conștienți de funcția sa esențială. Citim astfel într-un eseu puțin cunoscut al lui Ernest Fenollosa, publicat de către Ezra Pound și, din câte știu, niciodată menționat în literatura asupra metaforei: „metafora este... chiar substanța poeziei”; fără ea „nu ar fi fost niciun pod prin care să treci de la adevărul minor al văzutului la adevărul major al nevăzutului”⁷⁶.

Descoperitorul acestui original instrument poetic a fost Homer, ale cărui două poeme sunt pline de toate tipurile de expresii metaforice. Am să aleg dintr-un *embarras de richesses* pasajul din *Iliada* în care poetul asemuiește sfâșietorul asalt al fricii și durerii din inimile oamenilor cu asaltul combinat al vânturilor din diferite direcții asupra apelor mării⁷⁷. Gândește-te la aceste furtuni pe care le știi atât de bine, pare să ne spună poetul, și vei cunoaște durerea și frica. Semnificativ, inversul nu funcționează. Indiferent de cât de mult se va gândi cineva la durere și frică, nu va afla niciodată nimic despre vânturi și mare; comparația este clar menită să ne spună ce pot să facă durerea și frica unei inimi umane, anume, menită să ilumineze o experiență care nu apare. Ireversibilitatea analogiei o distinge brusc de simbolizarea matematică folosită de Aristotel pentru a descrie mecanismul metaforei. Fiindcă indiferent de cât de bine ar fi lovit metafora o „asemănare perfectă” a relației între două „lucruri total disimilare” și cât de perfect, deoarece A nu este același cu C și B cu D, formula $B:A=D:C$ ar părea să o exprime, ecuația lui Aristotel implică reversibilitate — dacă $B:A=D:C$, urmează că $C:D=A:B$. Ceea ce este pierdut în această apreciere matematică este funcția actuală a metaforei, întoarcerea minții înapoi la lumea senzorială pentru a ilumina asupra experiențelor ne-senzoriale ale minții pentru care nu există niciun cuvânt în nicio limbă. (formula aristoteliană

a funcționat deoarece lucra doar cu lucruri vizibile și de fapt nu a fost aplicată pe metafore și pe transferul dintr-un tărâm în altul al acestora, ci pe *embleme*, iar emblemele sunt deja ilustrații vizibile a ceva invizibil — cupa lui Dionis, o pictografie a stării festive asociată vinului; scutul lui Ares, o pictografie a furiei războiului; balanțele justiției în mîna zeiței oarbe, o pictografie a Justiției, care cântărește faptele fără considerație asupra celor care le-au făcut. Acestea sunt adevărate și despre analogiile uzate care au devenit idiomuri, precum în exemplul lui Aristotel: „așa cum e bătrînețea (D) pentru viață (C), apusul (B) este pentru zi (A)”.)

Desigur, în modul comun de a vorbi există multe expresii figurative care seamănă cu metaforele dar fără a exercita adevărata funcție a acestora⁷⁸. Ele sunt simple figuri de vorbire chiar dacă sunt utilizate de poeți — „alb ca fildeșul”, pentru a rămîne cu Homer —, iar ele de asemenea sunt caracterizate de o transferare atunci când un termen care aparține unei clase de obiecte este prezentat ca fiind al alteia; vorbim astfel de „piciorul” mesei, ca și cum ar fi atașat unui om sau unui animal. Aici transferul se mișcă în același tărâm, în „genul” vizibilelor, iar aici analogia este într-adevăr reversibilă. Dar asta nu este întotdeauna adevărat chiar cu metafore care nu indică direct spre ceva invizibil. În Homer există un alt tip, mult mai complex, de metaforă extinsă sau comparație care, deși se mișcă printre vizibile, indică spre o poveste ascunsă. De pildă, marele dialog dintre Odysseu și Penelopa imediat înainte de scena recunoașterii în care Odysseu, deghizat ca cerșetor și spunând „multe lucruri false”, îi spune Penelopei că s-a întâlnit cu soțul ei în Creta, unde ni se spune că „lacrimele ei alergau” când asculta, „iar corpul ei era topit așa cum zăpada se topește în locurile înalte ale munților atunci când Vântul de Vest a adunat-o acolo iar Vântul de Sud o topește și cum o topește râurile aleargă în plin flux. Era chiar așa când obraji ei frumoși izvorau lacrimi când Penelope își plîngea soțul care era chiar acolo lângă ea”⁷⁹. Aici metafora pare să combine doar vizibiluri; lacrimile de pe obraji ei nu sunt mai puțin vizibile decât zăpada topită. Invizibilul făcut vizibil în metaforă este

iarna lungă a absenței lui Odysseu, răceala lipsită de viață și greutatea acelor ani, care acum, la primele semne de speranță pentru o renaștere a vieții, începe să se topească. Lacrimile au exprimat doar durerea; sensul lor — gândurile care le-au cauzat — devine manifest în metafora zăpezii în topirea și înmuierea solului înainte de primăvară.

Kurt Riezler, care a fost primul să asocieze „comparația homerică și începutul filozofiei”, insistă asupra *tertium comparationis*, necesar pentru orice comparație, care-i permite „poetului să perceapă și să facă cunoscut sufletul ca lume și lumea ca suflet”⁸⁰. În spatele opoziției dintre lume și suflet trebuie să existe o unitate care face corespondența posibilă, o „lege necunoscută”, cum o numește Riezler, citându-l pe Goethe, egal prezentă în lumea simțurilor și în tărâmul sufletului. Este aceeași unitate care leagă împreună toate opozițiile — zi și noapte, lumină și întuneric, răceală și căldură — fiecare dintre termeni fiind de neconceput în separație, de negândit dacă nu sunt misterios înrudiți cu antiteza lor. Această unitate ascunsă devine atunci, potrivit lui Riezler, topica filozofilor, *koinos logos*-ul lui Heraclit, *hen pan*-ul lui Parmenide; percepția unității distinge adevărul filozofului de opinia oamenilor ordinanți. Iar pentru sprijin el citează pe Heraclit: „Zeul e zi noapte, iarnă vară, război pace, sațiu foame [toate opoziții, el este *nous*-ul]; el se schimbă în felul în care focul, atunci când e amestecat cu arome, e numit după mirosul fiecăreia dintre ele”⁸¹.

Filozofia, unul este înclinat să fie de acord, a mers la școala lui Homer pentru a-și emula exemplul său. Iar tendința de a fi de acord este considerabil accentuată de cele mai faimoase două influente parabole timpurii ale gândirii: călătoria lui Parmenide la porțile zilei și nopții și parabola peșterii a lui Platon, prima fiind un poem, iar a doua fiind esențial poetică, folosind în întregul ei limbajul homeric. Asta sugerează cât de drept a fost Heidegger când a numit poezia și gândirea vecini apropiați⁸².

Dacă încercăm acum să examinăm mai atent variatele feluri în care limbajul reușește în a uni abisul dintre tărâmul

invizibilelor și lumea aparițiilor, vom oferi cu titlu de încercare următorul contur: de la definiția sugestivă a lui Aristotel a limbajului ca „sunare în afară plină de sens” a cuvintelor care în sine sunt deja „sunete semnificante” care „seamănă” cu gândurile, urmează că gândirea este activitatea mintală care actualizează acele produse ale minții care sunt inerente în vorbire și pentru care limbajul, înainte de orice efort special, a găsit deja o casă adecvată deși temporară în lumea audibilă. Dacă vorbirea și gândirea izvorăsc din aceeași sursă, atunci însăși darul limbajul ar putea fi luat ca o formă de dovadă, sau poate, mai degrabă, ca un indiciu că omul este înzestrat natural cu un instrument capabil de a transforma invizibilul într-o „apariție”. „Tărâmul gândirii” — *Land des Denkens* — al lui Kant s-ar putea să nu apară sau să se manifeste pe sine niciodată în față ochilor noștri corporali; el este manifest, cu oarecare distorsiuni, nu doar minților noastre ci și urechilor noastre corporale. Și în acest context, limbajul minții, prin mijlocul metaforei, se întoarce la lumea vizibilităților pentru a ilumina și elabora mai departe ceea ce nu poate fi văzut dar poate fi auzit.

Analogiile, metaforele, și emblemele sunt firele prin care mintea se ține de-în lume chiar atunci când, cu mintea absentă, a pierdut contactul direct cu ea, iar ele garantează unitatea experienței umane. Mai mult, în procesul de gândire ele servesc drept modele pentru a ne oferi suporturile încât să ne clătinăm mai puțin orbește printre experiențele prin care simțurile noastre corporale cu a lor relativă certitudine a cunoașterii nu ne pot ghida. Simplul fapt că mintea noastră este capabilă să găsească asemenea analogii, că lumea aparițiilor ne amintește de lucruri non-apariționale, ar putea fi văzut ca un fel de „dovadă” că mintea și corpul, gândirea și experiența senzorială, invizibilul și vizibilul, își aparțin unul altuia, sunt „făcute” unul pentru celălalt, pentru a spune astfel. În alte cuvinte, dacă piatra din mare „care îndură rapidul curs al vânturilor șuierătoare și zdrobitoarele valuri” poate deveni o metaforă pentru duranță în bătălie, atunci „nu este... corect a spune că piatra este privită antropomorfic decât dacă adaugăm

că înțelegerea noastră a pietrei este antropomorfică pentru aceeași rațiune prin care suntem capabili să ne uităm la noi înșine pietromorfic”⁸³. Există, în sfârșit, faptul ireversibilității relației exprimate în metaforă; ea indică în propria sa manieră primatul absolut al lumii aparițiilor și astfel asigură o dovadă adițională asupra calității excepționale a gândirii, a faptului său de a fi întotdeauna în afara ordinii.

Acesta este ultimul punct de importanță specială. Dacă limbajul gândirii este esențial metaforic, urmează că lumea aparițiilor se inserează pe sine în gândire destul de departe de nevoile corpului nostru și de afirmațiile colegilor noștri oameni, care ne vor trage înapoi în ea în orice caz. Indiferent de cât de departe suntem de ceea ce este departe atunci când gândim și cât de absenți suntem de ceea ce este aproape, pregătit la mână, ego-ul gânditor evident nu părăsește niciodată complet lumea aparițiilor. Teoria celor două lumi este, după cum am spus, o iluzie metafizică deși în niciun caz una arbitrară sau accidentală; ea este cea mai plauzibilă iluzie prin care experiența gândirii este îmbolnăvită. Limbajul, împrumutându-se pe sine utilizării metafizice, ne permite să gândim, anume, să facem trafic cu materii non-senzoriale, deoarece permite o trecere-dincolo, *metapherein*, a experiențelor noastre senzoriale. Nu există două lumi fiindcă metafora le unește.

13. Metafora și inefabilul

Activitățile mintale, conduse înspre limbaj ca singurul mediu pentru manifestarea lor, își trag fiecare metaforele dintr-un simț corporal diferit, iar plauzibilitatea lor depinde de o afinitate înnăscută între anumite informații mintale și senzoriale. Astfel, de la început în filozofia formală, gândirea a fost gândită în termeni de *vedere*, și, deoarece gândirea este cea mai fundamentală și mai radicală dintre activitățile mintale, este destul de adevărată că vedere „a tins să servească drept model pentru percepție în general și astfel să fie măsură

pentru celelalte simțuri”⁸⁴. Predominanța vederii este atât de adânc încastrată în vorbirea greacă și astfel în limbajul nostru conceptual încât găsim rar o considerație asupra ei, ca și cum ar fi aparținut de lucrurile prea evidente pentru a fi observate. Un pasaj în trecere al lui Heraclit „ochii sunt martori mai exacți decât urechile”⁸⁵ este o excepție, și nu una foarte ajutătoare. Din contra, dacă se consideră cât de ușor este pentru vedere, spre deosebire de celelalte simțuri, să se închidă la lumea exterioară, și dacă se examinează noțiunea timpurie de bard orb, ale cărui povești erau ascultate, atunci unul se poate mira de ce auzul nu a fost dezvoltat în metafora ghid pentru gândire⁸⁶. Totuși, nu este neapărat adevărat că, în cuvintele lui Hans Jonas, „mintea a mers acolo unde a indicat vederea”⁸⁷. Metaforele utilizate de teoreticienii Voinței sunt foarte rar luate din sfera vizuală; modelul lor este fie dorința ca proprietate chintesențială a tuturor simțurilor — în faptul că ele servesc apetitul general al unei ființe în nevoie și doritoare — sau sunt luate din auz, în linie cu tradiția iudaică a unui Zeu care este auzit dar nu văzut. (Metaforele luate din auz sunt foarte rare în istoria filozofiei, cea mai notabilă excepție modernă fiind în scrierile târzii ale lui Heidegger, unde ego-ul gânditor „aude” chemarea Ființei. Eforturile medievale de a împăcă învățăturile biblice cu filozofia greacă dau mărturie de o victorie completă a intuiției sau contemplației asupra oricărei forme de audiție, iar această victorie a fost pre-văzută de o încercare timpurie a lui Philon din Alexandria de a-și acorda credințele iudaice cu filozofia platonizantă. El era încă conștient de distincția între un adevăr iudaic, care era auzit, și *vederea* greacă a adevărului, și a transformat pe primul într-o simplă pregătire pentru cel de-al doilea, ce urma să fie obținut prin intervenție divină care să prefacă urechile omului în ochi pentru a permite o mai mare perfecțiune a cogniției umane⁸⁸.)

Judecarea, în final, ultima descoperită dintre activitățile mintale, își trage, așa cum a știut atât de bine Kant, limbajul metaforic din simțul *gustului* (*Critica judecății* a fost concepută originar ca o „Critică a gustului”), cel mai intim, privat, și idiosincratic dintre simțuri, cumva opusul văzului cu

„nabila” sa distanță. Principala problemă în *Critica judecării* a devenit astfel întrebarea a cum pot cere propozițiile judecării, așa cum o fac de obicei, acordul general.

Jonas enumeră toate avantajele vederii ca metaforă ghid și model pentru mintea gândindă. Există mai întâi faptul indisputabil că niciun alt simț nu-și stabilește o distanță atât de sigură între subiect și obiect; distanța este cea mai elementară condiție pentru funcționarea vederii. „Câștigul este conceptul de obiectivitate al lucrului așa cum este în sine ca distinct de lucrul care mă afectează pe mine, iar din această distincție se ridică întreaga idee de *theōria* și adevăr teoretic”. Mai mult, vederea asigură o „multitudine co-temporară”, pe când toate celelalte simțuri, și în special auzul, „își construiesc unitățile perceptuale ale multitudinii dintr-o secvență temporară de senzații”. Vederea permite „grade de libertate... dependente... de... faptul că în vedere nu sunt angajat de obiectul văzut... [Obiectul văzut] mă lasă să fiu așa cum eu îl las să fiu”, pe când celelalte simțuri mă afectează direct. Aceasta este în special important pentru auz, singurul competitor posibil pe care l-ar putea avea vederea, dar care se găsește descalificat deoarece „se impune peste un subiect pasiv”. În auz, receptorul este la mila unui altceva sau altcineva. (De aceea, incidental, s-ar putea ca limba germană să fi derivat un întreg grupaj de cuvinte indicând o poziție de non-libertate de la *hören*, a auzi: *gehörchen*, *hörig*, *gehören*, a asculta (supus), a fi constrâns, a aparține) Mai important în contextul nostru este faptul adus în față de Jonas că vederea în mod necesar „introduce spectatorul”, iar pentru spectator, în contrast cu auditorul, „prezentul [nu este] punctul de experiență a unui trecător acum”, ci este transformat într-o „dimensiune în care lucruri pot fi ținute... ca o păstrare a aceluiași”. „Doar vederea asigură astfel baza simțială pe care mintea ar putea concepe ideea de etern, ceea ce nu se schimbă niciodată și este întotdeauna prezent”⁸⁹.

Am menționat înainte că limbajul, singurul mediu în care invizibilul poate deveni manifest într-o lume a aparițiilor, nu este în niciun caz la fel de adecvat pentru această funcție

pe cât sunt simțurile noastre pentru afacerea lor de a face față cu lumea perceptibilă, și am sugerat că metafora în felul său poate trata acest defect. Tratamentul își are pericolele sale și nu este niciodată complet adecvat nici el. Pericolul stă în evidența copleșitoare pe care o asigură metafora prin apelul la evidențele nechestionate ale experienței simțului. Metaforele pot fi astfel folosite pentru rațiunea speculativă, care într-adevăr nu le poate evita, dar atunci când pătrund, așa cum le este tendința, în raționarea științifică, ele sunt folosite și rău-folosite pentru a crea și a asigura evidență plauzibilă pentru teorii care sunt doar ipoteze ce trebuiesc dovedite sau invalidate prin fapte. Hans Blumenberg, în a sa *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [Paradigme pentru o metaforologie], a trasat anumite figuri de vorbire foarte comune, precum metafora aisbergului sau variate metafore ale mării, de-a lungul secolelor gândirii occidentale, și astfel, aproape incidental, a descoperit în ce măsură evidente pseudo-științe moderne își datorează plauzibilitatea aparentei evidențe a metaforei, pe care o substituie în locul lipsei de informații doveditoare. Exemplul său prim este teoria conștiinței în psihanaliză, unde conștiința este văzută ca fiind vârful aisbergului, o simplă indicație a masei flotante de inconștient de sub ea⁹⁰. Nu doar că teoria nu a fost niciodată demonstrată, dar ea este nedemonstrabilă în proprii termeni: momentul în care un fragment de inconștient ajunge la vârful aisbergului el a devenit conștient și și-a pierdut toate proprietățile presupusei sale origini. Totuși evidența metaforei aisbergului este atât de copleșitoare încât teoria nu are nevoie nici de argument, nici de demonstrație; am găsi utilizarea metaforei de neobiectat dacă ni s-ar spune că ne ocupăm cu speculații asupra a ceva necunoscut — în același fel în care secolele trecute foloseau analogii pentru speculații asupra Zeului. Singura problema este că fiecare speculație poartă cu ea un construct mintal în a cărui ordine sistematică fiecare datum își găsește locul hermeneutic cu o mult mai stringentă consistență decât cea asigurată de o teorie științifică de succes, deoarece, fiind exclusiv un construct mintal fără a avea nevoie de o experiență reală ea nu are de-a face cu excepții de la regulă.

Ar fi tentant a crede că gândirea metaforică este un pericol doar atunci când este folosită de pseudo-științe, iar de gândirea filozofică, dacă nu afirmă adevărul demonstrabil, este sigură în a folosi metafore aproximative. Din păcate nu acesta este cazul. Gândurile-sistem ale marilor filozofi și metafizicieni ai trecutului au o inconfortabilă asemănare cu constructele mintale ale pseudo-științelor, cu excepția că marii filozofi, în contrast cu siguranța de cocoși ai inferiorilor frați de sânge, au insistat aproape unanim pe ceva „inefabil” în spatele cuvintelor scrise, ceva de care ei, atunci când gândeau și nu scriau, erau foarte clar conștienți și care, cu toate acestea, refuza să fie localizat și transferat celorlalți; pe scurt, ei au insistat că era ceva care se refuza a se da unei transformări care i-ar permite să apară și să-și ia locul printre aparițiile lumii. În retrospecție, suntem tentați a vedea aceste mereu-reveninde glasuri ca încercări de a atenționa cititorul că este într-un pericol fatal în înțelegere: ceea ce îi ofereau ei erau gânduri, nu cogniții, nu piese solide de cunoaștere care, odată acaparate, ar dispersa ignoranța; ceea ce, ca filozofi, îi interesa primar erau materii care au scăpat cunoașterii umane, deși nu au scăpat ci chiar au bătuit rațiunea umană. Și cum în urmărirea acestor întrebări filozofii inevitabil descopereau un număr mare lucruri care erau într-adevăr cunoscibile, anume, toate legile și axiomele gândirii corecte și variatele teorii ale cunoașterii, ei înseși au început foarte devreme distincția între gândire și cunoaștere.

În timp ce Platon susținea că adevăratul *archē*, începutul și principiul filozofiei, era mirarea⁹¹, Aristotel, în paragraful de deschidere al *Metafizicii*, a interpretat — și a fost primul care a făcut asta — această aceeași mirare ca simplă uimire sau surprindere (*aporein*); prin uimire oamenii deveneau conștienți de ignoranța lor asupra lucrurilor care pot fi cunoscute, începând cu cele „aproape de mână” iar apoi progresând „de acolo la materii mari precum soarele și luna și stelele și geneza a tuturor lucrurilor”⁹². Oamenii, a spus el, „filozofau pentru a scăpa de ignoranță”, iar mirarea platonică nu a mai fost înțeleasă ca principiu, ci ca simplu început: „toți oamenii încep prin mirare... dar unul trebuie să sfârșească cu

opusul și cu ceea ce este mai bun [decît mirarea], așa cum e atunci când oamenii învață”⁹³. Astfel, Aristotel, deși el, de asemenea, într-un alt context, a vorbit de un adevăr *anew logou*, un adevăr care refuza să fie exprimat în discurs⁹⁴, nu ar fi spus cu Platon: despre subiectele care mă ocupă nimic nu este cunoscut, deoarece nu există nimic în scris despre ele, nici nu va exista nimic în viitor. Oamenii care scriu despre asemenea lucruri nu știu nimic; ei nu se știu nici pe ei. Pentru că nu există nicio cale de a pune aceste lucruri în cuvinte așa cum sunt alte lucruri pe care unul le poate învăța. Astfel, nimeni care posedă adevărata facultate a gândirii (*nous*), iar astfel cunoaște slăbiciunea cuvintelor, nu va încerca să riște să încadreze gândurile în discurs, și cu atât mai puțin să le fixeze într-o formă inflexibilă cum e cea a literelor scrise⁹⁵.

Auzim același, aproape în aceleași cuvinte, la sfârșitul acestei întregi dezvoltări. Astfel, Nietzsche, în mod sigur nu un platonist, îi scrie prietenului său Overbeck: „filozofia mea... nu mai poate fi comunicată, cel puțin nu prin printare”⁹⁶, iar în *Dincolo de bine și rău*: „unul nu-și mai iubește suficient pătrunderea atunci când o comunică”⁹⁷. Iar Heidegger scrie, nu despre Nietzsche, dar despre sine, atunci când spune: „limita internă a tuturor gândirilor... este că gânditorul nu poate niciodată spune ceea ce este cel mai mult al său... deoarece cuvântul vorbit își primește determinațiile de la inefabil”⁹⁸. La care adaugăm câteva remarci ale lui Wittgenstein, a cărui investigații filozofice sunt centrate pe inefabil într-un efort neîndurător de a *spune* „ceea ce este în caz”: „rezultatele filozofiei sunt în descoperirea... *umflăturilor* pe care intelectul și le-a primit lovindu-și capul de limitele limbajului”. Aceste umflături sunt ceea ce am numit aici „erori metafizice”; ele sunt ceea ce „ne fac să vedem valoarea descoperirii”. Sau: „problemele filozofice apar când limbajul pleacă în vacanță” (*wenn die Sprache feiert*). Germana este echivocă: ar putea însemna „să-și ia o vacanță”, anume, limba încetează să funcționează, sau ar putea însemna „a sărbători” și atunci ar semnifica aproape opusul. Sau: „filozofia este o bătaie împotriva vrăjirii inteligenței noastre prin limbaj”.

Problema este desigur că această bătălie poate fi reluată doar prin limbaj⁹⁹.

Să ne întoarcem la Platon, deoarece el este, din câte știi, singurul filozof de rang care ne-a lăsat ceva mai mult decât remarci ocazionale pe acest subiect. Atacul principal al argumentului în *A șaptea scrisoare* nu este împotriva vorbirii, ci împotriva scrierii. Aceasta repetă în formă abreviată obiecțiile ridicate deja împotriva scrierii în *Phaedru*. Este în primul rând faptul că scrierea „va implanta uitarea”; bazându-se doar pe cuvântul scris, omul „încetează să-și exercite memoria”. Este apoi „tăcerea maiestuoasă” a cuvântului scris; ea nu poate da seama de sine și nici răspunde întrebărilor. Al treilea, nu poate decide cui i se adresează, cade în mâinile greșite, și „se abate în toate locurile”; rău-tratată și abuzată, scrierea nu se poate apăra pe sine; cel mai bine ar fi să fie numită un „amuzament” inocent, colecționând „un magazin de revigorare... atunci când va veni ziua vârstei uitării” sau ca „o recreere [îngăduită] așa cum alții se desfată în petreceri de băut și asemenea”¹⁰⁰. Dar în *A șaptea scrisoare*, Platon merge mai departe; el nu menționează a sa *agrapha dogmata*, despre care știm dintr-o remarcă a lui Aristotel¹⁰¹, ci le neagă implicit atunci când afirmă explicit că „aceste lucruri nu pot fi puse în cuvinte ca altele pe care le învățăm”.

Aceasta este într-adevăr foarte diferit de ceea ce citim în dialogurile platonice (deși asta nu este un motiv a crede că *A șaptea scrisoare* este apocrifă). Citim astfel în *Politicul* despre „asemănarea” între vizibil și invizibil:

Asemănarea pe care simțurile o adună este disponibilă în natură acelor existenți reali... astfel că atunci când cineva întreabă de o seamă a acestor existenți unul nu are nicio problemă — unul poate simplu indica asemănarea sensibilă și să se dispenseze de orice dare de seamă în cuvinte. Dar pentru cele mai înalte și mai importante clase de existenți nu sunt asemănări corespunzătoare vizibile... În aceste cazuri nimic vizibil nu poate fi indicat pentru a satisface mintea investigatoare... Astfel trebuie să ne antrenăm să dăm... seama în cuvinte de fiecare lucru existent. Pentru că existenții care nu au o încorporare vizibilă, existenții care sunt de cea mai mare valoare și

de principală importanță, sunt demonstrabili doar în vorbire [*logos*] și nu pot fi apprehendați prin niciun alt mijloc.¹⁰²

În *Phaedru*¹⁰³, Platon contrastează cuvântul scris cu cel vorbit așa cum este folosit „în arta vorbirii lucrurilor în parcurgere” (*technē dialektikē*), „vorbirea vie, originară, față de care discursul scris poate fi numit ca fiind un fel de imagine”. Artă vorbirii vii este laudată deoarece ea știe cum să-și selecteze ascultătorii; ea nu este sterilă (*akarpoi*) ci conține sămânța de unde diferiți *logoi*, cuvinte și argumente, cresc în diferiți ascultători astfel că sămânța să devină nemuritoare. Dar dacă în gândire purtăm acest dialog cu noi înșine, este ca și cum „am scrie cuvinte în sufletele noastre”; în astfel de momente, „sufletul nostru este ca o carte”, dar o carte care nu mai conține cuvinte¹⁰⁴. Urmându-l pe scriitor, un al doilea meșteșugar intervine pe când gândim, iar el este un „pictor”, care pictează în sufletul nostru imaginile care corespund cuvintelor scrise. „Aceasta se întâmplă atunci când am tras aceste opinii și aserțiuni vorbite departe de vedere sau de oricare altă percepție, astfel că acum *vedem* cumva imaginile a ceea despre care am opionat și vorbit la început”¹⁰⁵.

În *A șaptea scrisoare*, Platon ne spune pe scurt cum această transformare dublă ar putea să se întâmple, cum de percepția simțurilor noastre poate fi *vorbită despre* și cum această vorbire despre (*dialegesthai*) este apoi transformată într-o imagine vizibilă doar sufletului. Avem nume pentru ceea ce vedem, de pildă, numele „cerc” pentru ceva rotund; acest nume poate fi explicat în vorbire (*logos*) în propoziții „compuse din substantive și verbe”, și putem spune că cercul este „un lucru care are peste tot distanțe egale între extremitățile sale și centru”. Aceste propoziții pot conduce la a face cercuri, la imagini (*eidolōn*) care pot fi „trasate și șterse, întoarse și distruse”, procese care desigur nu afectează cercul ca atare, care este diferent de toate celelalte cercuri. Cunoașterea și mintea (*nous*) prind cercul esențial, anume, ceea ce toate celelalte cercuri au în comun, ceva care „nu stă nici în sunete[le vorbirii], nici în formele corpurilor, ci în

suflet”, iar cercul este clar „diferit de cercul real”, perceput inițial în natură prin ochii corpului, și diferit, de asemenea, de cercul trasat conform explicației verbale. Acest cerc în suflet este perceput de minte (*nous*), care este „cea mai apropiată de el în afinitate și asemănare”. Și doar această intuiție interioară poate fi numită adevăr¹⁰⁶.

Adevărul de tipul evidențial, construit pe principiul lucrurilor percepute de vederea noastră corporală, poate fi ajuns prin ghidul (*diagōgē*) dat de cuvinte în *dialegesthai*, trenul de gândire discursiv care poate fi tăcut sau vorbit între profesor și discipol, „mișcându-se în sus și în jos”, chestionând în „ceea ce este adevărat și ceea ce este fals”. Dar rezultatul, deoarece este presupus a fi o intuiție și nu o concluzie, va urma imediat după o lungă perioadă de întrebări și răspunsuri: „atunci când o străfulgerare a pătrunderii (*phronēsis*) despre totul luminează, iar mintea... este inundată de lumină”¹⁰⁷. Adevărul însuși este dincolo de cuvinte; numele de la care începe procesul de gândire nu sunt de încredere — „nimic nu oprește ca lucrurile care sunt numite acum rotunde să fie numite drepte iar cele drepte rotunde”¹⁰⁸ — iar cuvintele, discursul raționat al vorbirii care caută să explice, sunt „slabe”; ele oferă nimic mai mult decât „un mic ghid” pentru a „ocroti lumina în suflet așa cum o scânteie săltărează, odată generată, devine auto-sustenabilă”¹⁰⁹.

Am citat aceste câteva pagini din *A șaptea scrisoare* pe larg deoarece ele oferă o pătrundere altfel indisponibilă în posibilita incompatibilitate între intuiție — metafora ghid pentru adevărul filozofic — și vorbire — mediul în care gândirea se manifestă pe sine: prima întotdeauna ne prezintă o multitudine co-temporală, pe când a doua se arată pe sine cu necesitate într-o secvență de cuvinte și propoziții. Că a doua era un simplu instrument pentru prima era axiomatic chiar și pentru Platon și a rămas axiomatic de-a lungul întregii istorii a filozofiei. Astfel, Kant încă spune: „worauf alles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung”, „toată gândirea este un mijloc pentru a ajunge la intuiție”¹¹⁰. Iar aici este Heidegger: „*dialegesthai* are în sine o tendință înspre *noein*, o vedere... Ea

nu are mijloace proprii pentru a se *theōrein* pe sine... Acesta este sensul de bază a dialecticii lui Platon, că ea tinde să fie o vedere, o descoperire, că ea prepară intuiția originară prin discursuri... *Logos*-ul rămâne legat de vedere; dacă vorbirea se separă de evidența dată în intuiție, ea degenerază în vorbire goală care împiedică vederea. *Legein* este înrădăcinat în vedere, *horan*”¹¹¹.

Interpretarea lui Heidegger este născută dintr-un pasaj din *Philebus*¹¹² al lui Platon unde dialogul interior, al meu cu mine însumi, este încă odată menționat, dar acum la nivel său cel mai elementar: un om vede un obiect la distanță și, *deoarece se întâmplă să fie singur*, se întreabă *pe sine*: ce este ceea ce apare acolo? El își răspunde propriei întrebări: este un om. Dacă „ar fi avut pe cineva cu el ar fi pus ceea ce spus în vorbire, adresată companionului său, exprimând audibil aceleași gânduri... Pe când dacă este singur el continuă să gândească același lucruri prin el însuși”. Adevărul aici este că evidență văzută și vorbită, la fel ca gândirea, este autentică în măsura în care urmează evidenței văzute, o apropiază prin traducerea în cuvinte; în momentul în care această vorbire devine separată de evidența văzută, de pildă, când sunt repetate opiniile sau gândurile altor oameni, ea capătă aceeași inautenticitate care pentru Platon caracterizează imaginea comparată cu originalul.

Printre particularitățile remarcabile ale simțurilor noastre este faptul că ele nu pot fi traduse dintr-unul în altul — niciun sunet nu poate fi văzut, nicio imagine auzită, și mai departe — deși ele sunt legate împreună prin simțul comun, care doar pentru acest motiv este cel mai mare dintre ele. L-am citat pe Aquino în această temă: „singura facultate care se extinde la obiectele tuturor celor cinci simțuri”¹¹³. Limbajul, corespunzător cu sau urmărind simțul comun, dă unui obiect numele său comun; această comunitate nu este doar factorul decisiv pentru comunicarea intersubiectivă — același obiect fiind perceput de persoane diferite și comun lor — ci de asemenea servește pentru a identifica datum-ul care apare complet diferit fiecăruia dintre cele cinci simțuri: tare sau moale când îl ating, dulce sau amar când îl gust, luminat

sau întunecat când îl văd, sunând în diferite tonuri când îl aud. Niciuna dintre aceste senzații nu poate fi descrisă adecvat în cuvinte. Simțurile noastre cognitive, vederea și auzul, au puțin mai multă afinitate cu cuvintele decât au simțurile joase ale mirosului, gustului, sau atingerii. Ceva miroase *ca* un trandafir, are gust *ca* supa de mazăre, se simte *ca* catifeaua, atât de departe putem merge. „Un trandafir e un trandafir e un trandafir”.

Toate acestea, desigur, sunt doar alte căi de a spune că adevărul, în tradiția metafizică înțeles în termenii metaforei vederii, este inefabil prin definiție. Știm din tradiția iudaică ce se întâmplă cu adevărul dacă metafora ghid nu este vederea ci auzul (în multe aspecte mai înrudit cu gândirea decât vederea datorită abilității sale de a urma secvențe). Zeul evreu poate fi auzit dar nu văzut, și adevărul devine invizibil: „nu îți vei face ția un chip cioplit sau nicio asemănare a niciunui lucru care este în cer deasupra sau pe pământ dedesubt”. *Invizibilitatea adevărului în religia iudaică este pe atât de axiomatic pe cât este de inefabil în filozofia greacă*, de la care orice filozofie și-a derivat mai târziu presuposițiile axiomatiche. Iar în timp ce adevărul, dacă este înțeles în termeni de auz, cere ascultare {obedience}, adevărul înțeles în termeni de vedere se bazează pe aceeași puternică auto-evidență care ne forțează să admitem identitatea unui obiect din momentul în care este în fața ochilor noștri. Metafizica, „știința copleșitoare” {awesome science} care „privește ceea ce este într-un cât este” (*epistēmē hē theōrei to on hē on*)¹¹⁴, a putut descoperi un adevăr care „îi forțează pe oameni prin forța necesității” (*hyp' autēs tēs alētheias anagkazomenoi*)¹¹⁵ deoarece ea era bazată pe aceeași impenetrabilitate a contradicției pe care o cunoaștem foarte bine din experiențele vederii. Pentru că niciun discurs, fie dialectic, în sensul socrato-platonic, fie logic, folosind reguli stabilite pentru a trage concluzii din premize acceptate, fie retorico-persuasiv, nu poate vreodată egala simpla, nechestionată și nechestionabila certitudine a evidenței vizibile. „Ce este ceea ce apare acolo? Este un om”. Acesta este exemplul perfect de *adequatio rei et intellectus*¹¹⁶,

„acordul între cunoaștere și obiectul ei”, care chiar și pentru Kant era încă definitivă definiție a adevărului. Kant, totuși, era conștient că pentru acest adevăr „niciun criteriu general nu poate fi cerut. Ar fi fost... auto-contradictoriu”¹¹⁷: adevărul ca auto-evidență nu are nevoie de niciun criteriu; el *este* criteriul, arbitrul final, a tot ceea ce ar putea urma. Astfel Heidegger, discutând conceptul tradițional de adevăr în *Ființă și timp*, îl ilustrează astfel: „să presupunem că cineva cu spatele întors la perete face o presupunere adevărată că imaginea de pe perete stă într-o parte. Această afirmație este confirmată când omul care o face se întoarce și percepe imaginea care stă într-o parte pe perete”¹¹⁸.

Dificultățile la care „știința coplesitoare” a metafizicii a dat naștere de la începutul ei ar putea fi însumate în tensiunea naturală între *theōria* și *logos*, între vedere și raționare cu cuvinte — fie în forma de „dialectică” (*dia-legesthai*) sau, din contra, a „silogismului” (*syl-logizesthai*), i.e., fie ia lucrurile, în special opiniile, în parte prin cuvinte sau le aduce împreună printr-un discurs depinzând pentru conținutul său de adevăr de o premiză primară percepută prin intuiție, prin *nous*, care nu este supus erorii deoarece nu este *meta logou*, secvențial cuvintelor¹¹⁹. Dacă filozofia este mama științelor, ea însăși este știința începuturilor și principiilor științei, a *archai*-urilor; iar acești *archai*, care devin topica metafizicii aristotelice, nu mai pot fi derivați; ei sunt dați minții într-o intuiție auto-evidentă.

Ceea ce a recomandat vederea să fie metafora ghid în filozofie — și, împreună cu vederea, intuiția ca idealul pentru adevăr — nu a fost doar o „nobilitate” a acestui cel mai cognitiv dintre simțuri, ci noțiunea foarte timpurie conform căreia căutarea filozofului pentru sens era identică cu cea a științistului {scientist} pentru cunoaștere. Aici merită menționată ciudata întoarcere pe care Aristotel, în primul capitol al *Metafizicii*, o dă propunerii lui Platon cum că *thaumazein*, mirarea, este începutul oricărei filozofii. Dar identificarea adevărului cu sensul a fost făcută, desigur, chiar mai devreme. Pentru că cunoașterea vine prin căutarea a ceea ce suntem obișnuiți să numim adevăr, iar cea mai înaltă, ultimată formă de adevăr

cognitiv este într-adevăr intuiția. Toată cunoașterea începe din investigarea aparițiilor așa cum sunt date simțurilor noastre, iar dacă științistul vrea apoi să meargă să găsească cauzele pentru efectele vizibile, ținta sa ultimă este de a face să apară orice poate să fie ascuns sub simplele suprafețe. Aceasta este adevărat chiar și pentru cele mai complexe instrumente mecanice care sunt designate {designed} pentru a prinde ceea ce este ascuns de ochiul gol. În ultimă analiză, confirmarea oricărei teorii a unui științist vine prin evidența simțurilor — ca în modelul simplistic pe care l-am scos din Heidegger. Tensiunea la care am făcut aluzie între vedere și vorbire nu intră aici; la acest nivel, ca în exemplul citat, vorbirea traduce destul de adecvat vederea (ar fi diferit dacă conținutul imaginii și nu doar poziția ei ar trebui exprimat în cuvinte). Simplul fapt că simbolurile matematice pot fi substituite cu cuvinte și să fie încă mai expresive de fenomenele subiacente care sunt forțate de instrumente să apară, pentru a spune astfel, împotriva voinței lor demonstrează superioritatea eficienței metaforelor vederii de a face manifest orice nu are nevoie de vorbire ca transportor.

Gândirea, totuși, în contrast cu activitățile cognitive care ar putea folosi gândirea ca unul din instrumentele lor, are nevoie de vorbire nu numai să se facă auzită, dar și să devină manifestă; are nevoie să fie activată complet. Și deoarece vorbirea este acționată în secvențe de propoziții, sfârșitul gândirii nu poate fi niciodată o intuiție; și nici nu poate fi confirmată de o piesă anume de auto-evidență privită în contemplația fără vorbire. Dacă gândirea, ghidată de vechea metaforă a vederii și rău-înțelegându-și funcția și pe sine, așteaptă „adevăr” din activitatea sa, acest adevăr nu este numai inefabil prin definiție. „Precum copiii încercând să prindă fumul închizându-și mâinile, tot atât de des și filozofii își văd obiectul pe care ar vrea să-l apuce zburând în fața lor” — Bergson, ultimul filozof cu credință fermă în „intuiție”, a descris foarte precis ce s-a întâmplat cu gânditorii din această școală¹²⁰. Iar motivul pentru acest „eșec” este simplul fapt că nimic exprimat în cuvinte nu ar putea vreodată să atingă

imobilitatea unui obiect în simpla contemplație. Comparat cu un obiect al contemplației, sensul, care poate fi spus și vorbit despre, este alunecos; dacă filozoful vrea să-l *vadă*, să-l *prindă*, el „alunecă departe”¹²¹.

Odată cu Bergson, folosirea metaforei vederii în filozofie a început să dispară, nu insurprinzător, pe măsură ce accentul și interesul s-a mutat complet de la contemplație la vorbire, de la *nous* la *logos*. Cu această mutare, criteriul pentru adevăr s-a mutat de la acordul între cunoaștere și obiectul ei — *adequatio rei et intellectus*, înțeles ca analog al acordului între vedere și obiectul văzut — la simpla *formă* de gândire, a cărei regulă elementară este axioma non-contradicției, a consistenței cu sine însuși, anume, ceea ce Kant a înțeles încă drept simpla „piatra de încercare negativă a adevărului”. „Dincolo de sfera cunoașterii analitice aceasta nu are, ca criteriu *suficient* al adevărului, nicio autoritate și niciun câmp de aplicare”¹²². În cei puțini filozofi moderni care încă se țin, deși vag și șovăitor, de presuposițiile tradiționale ale metafizicii, în Heidegger și Walter Benjamin, vechea metaforă a vederii nu a dispărut complet, ci s-a mișcorat: la Benjamin, adevărul „alunecă pe lângă” (*huscht vorüber*); la Heidegger, momentul iluminării este înțeles ca „fulger” (*Blitz*), și în final înlocuit de o cu o metaforă total diferită, *das Geläut der Stille*, „sunetul răsunător al silenției {silence}”. În termenii tradiției, ultima metaforă este cea mai apropiată aproximare de iluminarea ajunsă prin contemplație lipsită de vorbire. Pentru că deși metafora pentru sfârșitul și culminarea procesului de gândire este acum obținută din simțului auzului, ea nu corespunde deloc cu ascultarea unei secvențe articulate de sunete, ca atunci când auzim o melodie, ci din nou cu o stare mintală imobilă de pură receptivitate. Și deoarece gândirea, dialogul tăcut cu mine însumi, este pură activitate a minții combinată cu completa imobilitate a corpului — „niodată nu sunt mai activ ca atunci când nu fac nimic” (Cato) — dificultățile create de metaforele obținute din simțul auzului ar fi la fel de mari ca dificultățile create de metafora vederii. (Bergson, încă atât de atașat de metafora intuiției ca adevăr ideal, vorbește de „caracterul

esențial activ, aproape violent, al intuiției metafizice” fără a fi conștient de contradicția între tăcerea contemplației și orice activitate, și cu atât mai puțin una violentă.¹²³⁾ Iar Aristotel vorbește de „*energeia* filozofică, activitatea”, ca de „perfecta și neîmpiedicata activitate care [chiar pentru acest motiv] ține în ea dulceața tuturor desfătărilor” („*Alla mēn hē ge teleia energia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hoste an eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē*”¹²⁴⁾).

În alte cuvinte, dificultatea principală pare aici să fie că pentru gândirea însăși — a cărui limbaj este întreg metaforic și a cărui încadrare conceptuală depinde în întregul său de darul metaforei, care unește abisul dintre vizibil și invizibil, lumea aparițiilor și ego-ul gânditor — nu există nicio metafora care ar putea să ilumineze plauzibil această activitate specială a minții, în care ceva invizibil din noi se ocupă cu invizibilul din lume. Toate metaforele obținute din simțuri ne conduc în dificultăți pentru simplul motiv că toate simțurile sunt esențial cognitive, de aceea, dacă sunt înțelese ca activități, își au un scop în afara lor; ele nu sunt *energeia*, un scop în sine, ci instrumentele care ne fac posibil să cunoaștem și să ne ocupăm cu lumea.

Gândirea este în afara ordinii deoarece căutarea pentru sens nu produce niciun rezultat final care să-i supraviețuiască activității, care să facă sens odată ce activitatea a ajuns la final. În alte cuvinte, desfătarea de care vorbește Aristotel, deși manifestă ego-ului gânditor, este inefabilă prin definiție. Singura metaforă posibilă pe care unul o poate concepe pentru viața minții este senzația de a fi în viață. *Fără respirația de viață corpul uman este un cadavru; fără gândire mintea umană este moartă.* Aceasta este într-adevăr metafora pe care a încercat-o Aristotel în faimosul al șaptelea capitol al cărții Lambda din *Metafizica*: „Activitatea gândirii [*energeia* care-și are scopul în sine] este viață”¹²⁵. Legea sa inerentă, pe care doar un zeu o poate tolera pentru totdeauna, omul doar acum și atunci, în timpul căreia este zeiesc, este „mișcarea neîncetată, care este mișcarea în cerc”¹²⁶ — anume, singura mișcare care nu ajunge niciodată la un scop sau nu rezultă într-un produs final. Această foarte ciudată noțiune că procesul autentic de gândire, anume, *noēsis*

noēseōs, se învârtă în cercuri — cea mai glorioasă justificare în filozofie a argumentului circular — în mod bizar nu a îngrijorat niciodată nici pe filozofi și nici pe interpretatorii lui Aristotel — parțial, poate, datorită frecventelor rău-traduceri pentru *nous* și *theōria* drept „cunoaștere”, care întotdeauna ajunge la un scop și care produce rezultat final¹²⁷. Dacă gândirea ar fi o întreprindere cognitivă ar trebui să urmeze o mișcare rectilinie, începând de la căutarea obiectului său și sfârșind în cogniția sa. Mișcarea circulară a lui Aristotel, luată împreună cu metafora vieții, sugerează o căutare a sensului care pentru om ca o ființă gânditoare acompaniază viața și se încheie doar în moarte. Mișcarea circulară este o metaforă obținută din procesul vieții care, deși merge de la viață la moarte, se întoarce în cerc atât timp cât omul este viu. Această experiență simplă a ego-ului gânditor s-a dovedit destul de remarcabilă pentru ca noțiunea mișcării circulare să fie repetată de alți gânditori, deși ea stă în contradicție flagrantă cu presupuzițiile lor tradiționale conform cărora adevărul este rezultatul gândirii și că există așa ceva ca „cogniția speculativă”¹²⁸ a lui Hegel. Îl găsim pe Hegel spunând, fără vreo referință la Aristotel: „filozofia formează un cerc... [ea] este o secvență care nu stă în aer; ea nu este ceva care începe din nimic; din contra, *se încercuiește înapoi în sine*”¹²⁹ (italice H.A.). Și găsim aceeași noțiune la sfârșitul lui „Ce este metafizica?” a lui Heidegger unde el definește „întrebarea de bază a metafizicii” ca fiind „de ce este ceva și nu mai degrabă nimic?” — într-un fel, prima întrebare a filozofiei, dar în același timp gândul la care „trebuie mereu să revină”¹³⁰.

Totuși, aceste metafore, chiar dacă corespund modului speculativ, non-cognitiv de a gândi și rămân loiale experiențelor fundamentale ale ego-ului gânditor, deoarece ele nu sunt corelate cu nicio capacitate cognitivă, rămân singular goale, iar Aristotel însuși nu le-a folosit nicăieri — cu excepția când afirmă că a fi viu este *energein*, anume, a fi activ pentru sine¹³¹. Mai mult, metafora evident refuză să răspundă la întrebarea inevitabilă, De ce gândim?, deoarece nu este niciun răspuns la întrebarea De ce trăim?.

În *Investigații filozofice* (scrise după ce s-a convins pe

sine de imposibilitatea de a susține încercarea sa inițială din *Tractatus* de a înțelege limbajul, și deci gândirea, ca „imagine a realității” — „o propoziție este o imagine a realității. O propoziție este un model al realității așa cum o concepem”¹³²), Wittgenstein prezintă o joc mental interesant care ar putea ajuta în ilustrarea acestei dificultăți. El întreabă: „De ce gândește omul?... Gândește omul fiindcă a găsit că gândirea funcționează? — Deoarece el gândește că este avantajos să gândești.” Asta ar fi ca și cum ar întreaba „Face copii fiindcă a aflat că funcționează?” Totuși, trebuie admis că „gândim *uneori* deoarece s-a găsit că funcționează”, implicând prin italicele sale că asta este adevărat doar „uneori”. Așadar: „Cum putem găsi *de ce* gândește omul?” La care răspunde: „Se întâmplă de dese ori că devenim conștienți de *faptele* importante doar după ce suprimăm întrebarea ‘de ce?’; iar apoi în cursul investigațiilor noastre aceste fapte ne conduc la un răspuns”¹³³. Într-un efort deliberat de a suprima întrebarea *De ce* gândim? mă voi ocupa de întrebarea *Ce* ne face să gândim?

III. CE NE FACE SĂ GÂNDIM?

14. Asumpțiile pre-filozofice ale filozofiei grecești

Întrebarea noastră, Ce ne face să gândim?, nu întreabă nici după cauze și nici după scopuri. Luând de-a gata nevoia omului de a gândi, ea înaintează de la presupoziția că activitatea gândirii aparține printre acele *energii* care, precum cântatul la flaut, își au scopurile în ele însele și nu lasă niciun produs final tangibil afară în lumea pe care o locuim. Nu putem data momentul când a început să fie simțită această nevoie, dar simplul fapt al limbajului și tot ceea ce știm despre timpurile pre-istorice și despre mitologiile ale căror autori nu-i putem numi ne dă un anumit drept de a presupune că nevoia este contemporană cu apariția omului pe pământ. Ceea ce putem data, în schimb, este începutul metafizicii și al filozofiei, iar ceea ce putem numi sunt răspunsurile date la întrebarea noastră în perioade diferite ale istoriei noastre. O parte din răspunsul grec stă în convingerea tuturor gânditorilor greci că filozofia permite oamenilor muritori să locuiască în vecinătatea lucrurilor nemuritoare, iar astfel să obțină sau să nutrească în ei înșiși „imortalitatea în cea mai mare măsură pe care o admite natura umană”¹. Pentru scurtul timp în care suportă să o țină, filozofarea transformă muritorii în creaturi zeiești, „zei muritori”, cum spune Cicero (din acest filon etimologia antică a derivat în repetate rânduri cuvântul cheie *theōrein* și chiar *theatron* de la *theos*²). Problema cu răspunsul grec este că el este inconsistent chiar față de cuvântul „filozofie”, iubire sau dorință pentru înțelepciune, care nu poate fi atribuită zeilor; în cuvintele lui Platon, „niciun zeu nu filozofează sau dorește să fie înțelept, fiindcă el *este*”³.

Mă voi ocupa pentru început de noțiunea ciudată de *athanatizein* — imortalizare — a cărei influență asupra subiectului legitim al metafizicii noastre tradiționale cu greu poate fi supraestimat. Într-un capitol anterior, îți vei aminti, am interpretat parabola pitagoriană în termen de judecare, care ca facultate separată a fost descoperită târziu în epoca modernă, când Kant, urmând interesul secolului optsprezece în fenomenul gustului în estetică și în inter-legăturile sociale,

a scris *Critica judecării*. Istoric vorbind, asta a fost destul de inadecvat. Noțiunea pitagoriană de spectacol a avut o altă semnificație mai largă pentru creșterea filozofiei în vest. Apropiat conectată cu punctul principal al parabolei asupra supremației lui *theōrein*, a contemplării asupra facerii, este noțiunea greacă a divinului. Potrivit religiei homerice, zeii nu erau transcendenți, casa lor nu era un infinit dincolo, ci „cerul metalic... citadela lor sigură totdeauna”⁴. Oamenii și zeii erau asemenea, ambii de un fel (*hen andrōn, hen theōn genos*), tragându-și respirația de la o mamă; zeii greci, după cum ne spune Herodot⁵, aveau același *physis* ca oamenii; dar, deși *anthrōpophysis*, de același gen, ei aveau, desigur, anumite particularități privilegiate: spre deosebire de muritori ei erau fără moarte și se bucurau de „viața ușoară”. Liberi de necesitățile muritorilor, ei se putea dedica spectatoriatului, privind în jos dinspre Olimp la afacerile oamenilor, care pentru ei nu erau mai mult decât un spectacol pentru divertisment. Dispoziția zeilor olimpieni pentru calitatea spectaculară a lumii — atât de diferită de noțiunea altor popoare despre ocupațiile divine cum ar fi crearea și donarea legilor, fundarea și guvernarea comunităților — era o preferință pe care o împărțeau cu frații lor mai puțin norocoși de pe pământ.

Că pasiunea pentru vedere, precedând (așa cum am notat) chiar și gramatical setea de cunoaștere în limba greacă, era atitudinea greacă de bază în fața lumii îmi pare prea evidentă pentru a necesita documentație. Orice ar fi apărut — natura și ordinea armonioasă a *kosmos*-ului, lucruri care veneau în ființă din propriul lor acord și cele pe care mâinile umane le „conduceau în ființă” (*agein eis tēn ousian*)⁶ (definiția lui Platon pentru fabricare [*to poiein*]) ca și orice ar fi adus excelența umană (*aretē*) în tărâmul afacerilor umane — era acolo în mod primar pentru a fi privit și admirat. Ceea ce tenta oamenii într-o poziție de simplă contemplare era *kalon*-ul, pura frumusețe a aparițiilor, astfel că „cea mai înaltă idee a binelui” stătea în ceea ce venea cel mai în față (*tou ontos phanotaton*)⁷, iar virtutea umană, *kalon k'agathon*, nu era atribuită nici printr-o calitate înăscută sau printr-o intenție

a actorului, și nici prin consecințele faptelor sale, ci doar prin performanța sa, prin *cum apărea în timp ce făcea*; virtutea era ceea ce noi am numi virtuozitate. Ca și în arte, faptele umane trebuiau să „străluească prin meritele proprii”, pentru a folosi o expresie a lui Machiavelli⁸. Orice exista era presupus, înainte de toate, să fie un spectacol potrivit pentru zei, în care, natural, oamenii, aceste rude sărace ale olimpienilor, doreau să-și aibă partea.

Astfel, Aristotel a înscris facultatea *logos*-ului, vorbirea raționată, grecilor ca fiind distinși față de barbari, dar dorința de a vedea a înscris-o tuturor oamenilor. Astfel locuitorii din peșteră a lui Platon erau mulțumiți să privească la *eidola* de pe ecran înainte ca ei să spună un cuvânt, incapabili nici măcar de a se întoarce unul la altul și a comunica, fiind legați de scaunele lor la picioare și la gât. Cei mulți împărtășesc în divin pasiunea de a vedea. Ceea ce era implicat în spectatoriatul pitagorian, în poziția dinafara tuturor afacerilor umane, era ceva divin. Și cu cât un om avea nevoie să-și dedice timpul mai puțin îngrijirii corpului, și cu cât avea mai mult timp pentru o asemenea ocupație divină, cu atât venea mai aproape de calea de viață a zeilor. Mai mult, deoarece oamenii și zeii erau din același gen, chiar divina lipsă de moarte părea nu neapărat în afara atingerii umane; dincolo de a fi o sursă constantă de invidie, marele nume, răsplata pentru „mari fapte și mari cuvinte” (Homer), conferea imortalitate potențială — pentru a fi siguri, un substitut sărac. Această răsplată, din nou, era în mâinile spectatorului de a o acorda actorului. Înainte ca filozofii să se ocupe cu ceea ce este mereu invizibil și cu ceea ce nu este doar lipsit de moarte, dar cu adevărat etern, *agenēton*, nu doar fără sfârșit dar și fără început, lipsiți de naștere — zeii greci, așa cum știm din *Teogonia* lui Hesiod erau lipsiți de moarte, dar nu și lipsiți de naștere — poeții și istoricii s-au ocupat cu ceea ce apare și, în cursul timpului, dispăre din vizibilitatea lumii. Astfel, ceea ce era implicat, înainte de ridicarea filozofiei, în noțiunea unei poziții înafara tărâmului afacerilor umane, poate fi clarificat cel mai bine dacă examinăm rapid noțiunea greacă a funcției poeziei și a poziției bardului.

Există o informație privind un poem pierdut al lui Pindar. El descria un ospăț de nuntă al lui Zeus, unde Zeus i-a întrebat pe zeii adunați dacă fericirii lor îi lipsea încă ceva. Zeii l-au rugat să creeze niște ființe divine care să știe să înfrumusețeze toate lucrările sale mărețe cu „cuvinte și muzică”. Noile ființe zeiești pe care Pindar le avea în minte erau poeții⁹ și barzii care îi ajutau pe oameni înspre nemurire, pentru că „povestea lucrurilor făcute supraviețuiește actului” și „un lucru spus merge în nemurire dacă a fost spus bine”¹⁰. Barzii, precum Homer, „îndreptau povestea... în cuvinte magice să farmece toți oamenii de acum încolo”¹¹. Ei nu doar raportau, ci îndreptau (*orthōsas*) — Ajax s-a sinucis de rușine, dar Homer a știut mai bine și „l-a onorat deasupra tuturor oamenilor”. O distincție este operată între un lucru făcut și un lucru gândit, iar acest gând-lucru este accesibil doar „spectatorului”, non-făcătorului.

Acest concept de bard vine direct de la Homer. Versurile cruciale au loc atunci când Odysseu vine la curtea feacilor și, la ordinele regelui, este distrat de către bard, care cântă povestea vieții lui Odysseu, lupta sa cu Ahile: Odysseu, ascultând, își acoperă fața și plânge, deși nu a mai plâns niciodată, și cu siguranță nu atunci când ceea ce auzea acum se întâmpla cu adevărat. Doar când aude povestea devine complet conștient de sensul ei. Și Homer spune: bardul cântă pentru oameni și zei ceea ce muza, Mnemosyne, care privește peste Amintire, i-a pus în minte. Muza i-a dat binele și răul: i-a luat vederea și i-a dat cântecul dulce.

Pindar, în poemul pierdut cu Zeus, trebuie să fi făcut clară partea subiectivă ca și partea obiectivă ale acestor experiențe timpurii de gândire: și lumea și oamenii stau în nevoia de laudă sau frumusețea lor trece nerecunoscută. Deoarece oamenii apar în lumea aparițiilor, ei au nevoie de spectatori, iar acei care vin ca spectatori la festivalul vieții sunt plini cu gânduri de admirație care apoi sunt spuse în cuvinte. Fără spectatori lumea ar fi imperfectă; participantul, absorbit cum este în lucrurile sale particulare și presat de afaceri

urgente, nu poate vedea cum toate lucrurile particulare din lume și fiecare faptă particulară din realmul afacerilor umane se potrivesc una cu alta și produc o armonie, care ea însăși nu este dată simțurilor perceptive, iar acest invizibil din lumea vizibilă ar rămâne pentru totdeauna necunoscut dacă nu ar fi niciun spectator care să-l privească, să-l admire, să îndrepte poveștile și să le pună în cuvinte.

Pentru a ipostazia asta în limbaj conceptual: sensul a ceea ce se întâmplă într-adevăr și apare cât timp se întâmplă este revelat când a dispărut; amintirea, prin care îți faci prezent în minte ceea ce e de fapt absent și trecut, revelează sensul sub forma unei povești. Omul care face revelarea nu este implicat în apariții; el este orb, protejat împotriva vizibilului, pentru a putea „vedea” invizibilul. Iar ceea ce vede cu ochii orbi pune în cuvintele poveștii, *nu* fapta în sine și *nu* făptașul, deși faima făptașului va ajunge în înaltele ceruri. Din asta iese întrebarea grecească tipică: cine devine nemuritor, făptașul sau vorbitorul? Sau: cine depinde de cine? Făptașul de poet, care-i aduce faima, sau poetul de făptaș, care trebuie mai întâi să înfăptuiască faptele care merită amintite? Trebuie doar să citim discursul funeral al lui Pericle în Tucidide pentru a vedea că întrebarea a rămas controversată, răspunsul depinzând de cel care răspundea — omul de acțiune sau spectatorul. Pericle, în orice caz, om politic și prieten al filozofilor, susținea că măreția Atenei, orașul care a devenit „școala Eladei” (așa cum Homer a fost profesorul tuturor grecilor), era pentru acest motiv „departe de a avea nevoie de un Homer... sau de un altul din meșteșul său” pentru a se face nemuritoare; atenienii au reușit prin pura putere a îndrăzelii lor să lase „monumente nepieritoare” în spatele lor, pe pământ sau pe mare¹².

Este semnul distinctiv al filozofiei grecești că s-a rupt complet de acest estimat periclean a celei mai înalte și mai divine cale de viață pentru muritori. Pentru a cita doar unul dintre contemporanii săi, Anaxagora, care îi era și prieten: atunci când a fost întrebat de ce unul ar trebui aleagă mai degrabă să se nască decât să nu se nască — o întrebare care, incidental, pare să fi preocupat poporul grec și nu doar filozofii

și poezii —, el a răspuns: „pentru dragul de a vedea cerurile și lucrurile de acolo, stelele, luna și soarele, ca și cum nimic altceva nu ar merita timpul său”. Iar Aristotel este de acord: „unul ar trebui să filozofeze sau să-și ia partea de viață și să plece de aici”¹³.

Ceea ce Pericle și filozofii aveau în comun era aprecierea grecească generală conform căreia toți muritorii ar trebui să tindă spre imortalitate, iar asta era posibil datorită afinității dintre zei și oameni. Comparat cu alte ființe vii, omul este un zeu¹⁴; este un fel de „zeu muritor” (*quasi mortalem deum*, pentru a-l cita pe Cicero din nou)¹⁵, a cărui temă principală constă într-o activitate care i-ar putea remedia mortalitatea și astfel să-l facă mai asemănător zeilor, cele mai apropiate rude ale sale. Alternativa la asta este să se scufunde până la nivelul vieții animale. „Cei mai buni aleg un lucru în locul tuturor celorlalte — faimă mereu-durantă printre muritori; dar cei mulți se îndestulează ca vitele”¹⁶. Punctul aici este că era axiomatic în Grecia pre-filozofică că singurul interes demn om qua om este tinderea spre imortalitate: marea faptă este frumoasă și demnă de laudă nu deoarece ea servește țării sau oamenilor, ci exclusiv fiindcă va „câștiga menționarea eternă în rotația fără de moarte a faimei”¹⁷. Așa cum Diotima îi indică lui Socrate: „presupui că Alcest ar fi murit pentru a-l salva pe Admet, sau Ahile pentru a-l răzbuna pe Patrocle... dacă nu credeau că excelența lor [*aretē*] va trăi pentru totdeauna în memoria oamenilor, așa cum de drept o face într-a noastră?”¹⁸ Și toate tipurile de dragoste, conform *Banchetului* lui Platon, sunt în mod ultim unite de tinderea spre imortalitate a tuturor lucrurilor muritoare.

Nu știu cine a fost într-adevăr primul grec care să devină conștient de defectul decisiv în imortalitatea lăudată și invidiată a zeilor: ei erau lipsiți de moarte (*a-thanatoi*, cei care erau mereu *alien eontes*), dar nu erau eterni. „Așa cum ne informează *Teogonia* în detaliu, cu toții au fost născuți: durata lor vitală a avut un început temporal. Filozofii sunt cei care au introdus un absolut *archē* sau Început care este în sine neînceput, o sursă permanentă și negenerată de generare.

Inițiatorul aici este probabil Anaximandru¹⁹, dar putem vedea rezultatul mult mai clar în poemul lui Parmenide²⁰. Ființa sa *este pentru totdeauna* în sensul tare; este negenerată (*agenēton*) și nepieritoare (*anōlethron*). Limitată nici de naștere și nici de moarte, durată a *Ceea ce este* înlocuiește și transcende supraviețuirea fără sfârșit care caracteriza zeii olimpieni²¹. În alte cuvinte, *Ființa*, lipsită de naștere și lipsită de moarte, a înlocuit pentru filozofi simpla lipsă de moarte a zeilor olimpieni; Ființa a devenit adevărata divinitate a filozofiei deoarece, în cuvintele faimoase ale lui Heraclit, nu era „făcută nici de zei și nici de oameni, dar mereu era și este și va fi: un foc mereu-viu, arzând mărimi fixate și mărimi fixate stingând”²². Imortalitatea zeilor nu putea fi crezută; ceea ce a venit în ființă putea de asemenea înceta să fie — nu erau zeii pre-olimpieni morți și trecuți? — și era acest defect în mereu-persistența zeilor (mult mai mult, cred, decât frecventul lor comportament imoral) ceea ce i-a făcut atât de vulnerabili la atacurile feroce ale lui Platon. Religia homerică nu a fost niciodată o credință care să poată fi înlocuită cu o altă credință; „zeii olimpieni au fost lăsați în jos prin filozofie”²³. Această nouă și mereu-persistentă divinitate, pe care fragmentul citat din Heraclit o numește *kosmos* (nu lumea sau universul, ci ordinea și armonia lor), primește, în final, odată cu Parmenide, numele de „Ființă”, așa cum sugerează Charles Kahn, datorită conotațiilor *durative* pe care acest cuvânt le-a avut de la început. Este într-adevăr adevărat, și în niciun caz o materie de discutat, că „aspectul durativ, fiind inseparabil de rădăcină, colorează fiecare folosire a verbului, inclusiv uzul filozofic”²⁴.

Dacă Ființa a înlocuit zeii olimpieni, atunci filozofia a înlocuit religia. Filozofarea a devenit singura „cale” posibilă a pietății, iar cea mai nouă caracteristică a acestui nou zeu era că era Unul. Că acest Unul era într-adevăr un zeu, iar astfel decisiv diferit din ce înțelegem prin „ființă”, devine evident atunci când vedem că Aristotel și-a numit „Prima filozofie” prin „Teologie”, prin care nu înțelegea o teorie despre zei, ci ceea ce mult mai târziu — în secolul optsprezece — a fost

numit *ontologia*, „Ontologie”.

Marele avantaj al acestei discipline noi era că omul, pentru a-și câștiga partea de imortalitate, nu mai trebuia să se bazeze pe căile nesigure ale posterității. El o putea actualiza cât timp era viu fără să ceară ajutorul colegilor săi oameni sau poezilor, care, în zilele de început, prin donarea faimei, i-ar fi putut face numele să dureze totdeauna. Calea spre această nouă imortalitate era aceea de a absorbi în locuința unului lucruri care sunt totdeauna, iar noua facultate care făcea asta posibil era numită *nous* sau minte. Termenul a fost împrumutat de la Homer unde *nous* cuprinde toate activitățile mintale în afară de a designa mentalitatea specifică a unei persoane. Este *nous*-ul cel care corespunde cu Ființa, iar când Parmenide spune „*to gar auto noein estin te kai einai*”²³ („a fi și a gândi [*noein*, activitatea lui *nous*] sunt același”), el deja spune implicit ceea ce Platon și Aristotel vor spune apoi explicit: anume că este ceva în om care corespunde exact cu divinul deoarece îi permite să trăiască, pentru a spune așa, în vecinătatea sa. Este această divinitatea ceea ce permite ca Gândirea și Ființa să fie același. Folosindu-și *nous*-ul și retragându-se mintal din toate lucrurile perisabile, omul se asimilează pe sine divinului. Iar asimilarea este menită destul de literal. Pentru că așa cum Ființa este zeul, *nous*, potrivit lui Aristotel (citând fie din Ermotimos, fie din Anaxagora), este „zeul din noi”, și „fiecare viață muritoare posedă partea unui zeu”²⁶. *Nous*, „toți oamenii înțelepți sunt de acord”, spune Platon, „este regele cerului și pământului”²⁷; astfel este deasupra întregului univers, tot așa cum Ființa este mai mare în rang decât orice altceva. Filozoful, astfel, care s-a decis să riște voiajul dincolo de „porțile Zilei și Noptii” (Parmenide), dincolo de lumea muritorilor, „va fi numit prietenul zeului, iar dacă îi va fi vreodată dat omului să-și adauge imortalitatea, îi va fi dat lui”²⁸. Pe scurt, a fi angajat în ceea ce Aristotel a numit *theōrētikē energeia* care este identică cu activitatea zeului (*hē tou theou energeia*) înseamnă a „imortaliza” (*athanatizein*), a fi angajat într-o activitate care în sine ne face imortali „pe cât e asta posibil, și a face limita de a trăi în acord cu ceea ce e cel mai înalt în noi”²⁹.

Pentru noi, este de o anumită importanță să notăm că partea imortală și divină din om nu există decât dacă este actualizată și concentrată pe divinul din afară; în alte cuvinte, *obiectul* gândurilor noastre donează imortalitate gândirii înseși. Obiectul este invariabil mereu-durabilul, ceea ce a fost este și va fi, iar astfel nu poate fi altfel decât este și nu poate a *nu* fi. Acest obiect mereu-durabil sunt, în principal, „revoluțiile universului”, pe care le putem urmări mintal, dovedind astfel că nu suntem „de creștere pământească, ci cerească”, creaturi care-și au „rudele” nu pe pământ, ci în cer³⁰. În spatele acestei convingeri, putem detecta ușor mirarea aborigenă, în ea însăși filozofică. Este mirarea cea care trimite științistul pe cursul său de a „dispersa ignoranța” și care l-a făcut pe Einstein să spună: „eternul mister al lumii [i.e., al universului] este comprehensibilitatea lui”. Astfel, toate „dezvoltările” subsecvente ale teoriilor pentru a face pereche comprehensibilității universului „sunt, într-un anumit sens, un zbor continuu dinspre ‘mirare’”³¹. Zeul științistilor, unul este tentat a sugera, a creat omul în imaginea sa și l-a pus în lume doar cu un singur Comandament: acum încearcă să-ți dai seama singur cum au fost făcute toate acestea și cum funcționează.

În orice caz, pentru greci, filozofia era „împlinirea imortalității”³², și ca atare era formată din două stagii. Era o dată activitatea *nous*-ului, care consista în contemplarea mereu-durabilului și care era în sine *aneu logou*, fără vorbire; urma apoi încercarea de a traduce această viziune în cuvinte. Asta era numit *alētheuein* de către Aristotel și nu înseamnă doar a spune lucrurile așa cum sunt fără niciun fel de ascundere, dar de asemenea se aplică doar propozițiilor despre lucruri care sunt mereu și necesar și care nu pot fi altfel. Omul qua om, ca distinct de altă specie de animal, este un compus de *nous* și *logos*: „esența sa este setată în ordine potrivit cu *nous* și *logos*” — *ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou hē ousia*³³. Din acestea două, doar *nous*-ul îi permite să ia parte la mereu-durabil și la divin, în timp ce *logos*-ul, designat pentru „a spune ceea ce este”, *legein ta onta* (Herodot), este

abilitatea umană specifică și unică care este aplicată și simplei „gândiri muritoare”, opinii sau *dogmata*, la ceea ce se întâmplă în târâmul afacerilor umane și la ceea ce doar „pare” dar nu *este*.

Logos, distins de *nous*, nu este divin, iar traducerea vederii filozofului în vorbire — *alētheuein* în sensul strict filozofic — a creat dificultăți considerabile; criteriul pentru vorbirea filozofică este *homoioōsis* (în opoziție cu *doxa*, opinia), „a face să semene” sau a asimila în cuvinte, pe cât de fidel posibil, viziunea asigurată de către *nous*, care în sine este fără discurs, văzând „direct, fără niciun proces al raționării discursive”³⁴. Criteriul pentru facultatea vederii nu este „adevărul” așa cum este sugerat de verbul *alētheuein*, derivat din homericul *alēthes* (plin de adevăr), unde este folosit doar pentru *verba dicendi*, în sensul de: spune-mi fără să ascunzi (*lanthanai*) în tine, anume, nu mă amăgi — ca și cum funcția comună a vorbirii, aici implicată în *alpha privativum*, era chiar decepția. Adevărul rămâne criteriul vorbirii, deși acum, când trebuie să se asimileze pe sine și să-și ia indiciile, pentru a spune astfel, de la viziunea *nous*-ului, el își schimbă caracterul. Criteriul pentru viziune este doar calitatea mereu-durabilului în obiectul văzut; mintea poate lua parte direct, dar „dacă un om este cufundat în apetituri și ambiții și își cheltuiește toate durerile sale pe acestea... nu poate să cadă a deveni complet muritor, fiindcă a nutrit creșterea mortalității sale”. Dar „dacă și-a setat inima” în contemplarea obiectelor mereu-durabile, el nu poate „eșua să posede imortalitatea în măsura cea mai plină pe care o admite natura umană”³⁵.

Este admis în general că filozofia, care de la Aristotel a fost câmpul de chestionare în lucruri care veneau după fizical și care îl transcedeau (*tōn meta ta physika*, „despre ceea ce vine după fizical”), este grecească în origine. Și fiind grecească în origine și-a setat sieși cel mai original scop grecesc, imortalitatea, care părea lingvistic ținta cea mai naturală pentru oameni care se considerau pe sine drept *muritori*, *thnētoi* sau *brotoi*, pentru care, potrivit lui Aristotel, moartea era „cel mai mare dintre toate relele”, și cei care aveau ca frați,

ca rude de sânge, cum am spune, „luându-și respirația de la o singură mama”, zeii imortali. Filozofia nu a făcut nimic să schimbe acest scop natural; doar a propus o altă cale de a-l obține. Sumar vorbind, scopul a dispărut cu declinul și căderea poporului grec și a dispărut complet din filozofie odată cu venirea creștinismului, care-și purta „vestea bună”, spunând oamenilor că nu sunt muritori, ci, contrar credințelor lor păgâne anterioare, lumea era sortită să se sfârșească, iar ei vor fi rezurecți după moarte. Ultima urmă a căutării grecești pentru mereu-durabil poate fi văzută în *nunc stans*, „acum-ul stând” al contemplării mistice medievale. Formula este remarcabilă, și vom vedea mai târziu că ea corespunde într-adevăr cu o experiență foarte caracteristică ego-ului gânditor.

Cu toate acestea, deși încurajarea majoră de a filozofa a dispărut, topicele metafizicii au rămas aceleași și au continuat să prejudece de-a lungul secolelor ce lucruri sunt demne de a fi gândite și care nu sunt. Ceea ce pentru Platon era o materie de flux — că „cunoașterea pură este ocupată cu lucrurile care sunt mereu aceleași fără schimbare sau amestec, sau cu lucrurile cele mai apropiate lor”³⁶ — a rămas în multiple variații asumarea principală a filozofiei până în ultimele stagii ale epocii moderne. Excluse prin definiție erau toate materiile care se ocupau de afacerile umane, deoarece erau contingente; ele puteau fi întotdeauna diferite față de ceea ce erau. Și chiar când Hegel, sub influența revoluției franceze — în care, potrivit lui, principiile eterne precum libertatea sau justiția au fost actualizate —, a luat însăși istoria drept câmp de chestionare, el a putut-o face doar sub asumarea că nu doar revoluțiile cerului și purele obiecte-gânduri precum numerele sau cele asemenea urmau regulile de fier ale necesității, ci că până și cursul afacerilor umane pe pământ urmau asemenea legi, legile încarnării Minții Absolute. De acum înainte, scopul filozofării nu a mai imortalitatea, ci necesitatea: „contemplarea filozofică nu are altă intenție decât aceea de a elimina accidentalul”³⁷.

Topicele metafizice original divine, mereu-durabilul și necesitatea, au supraviețuit nevoii de a „imortaliza” prin efortul minții de „a sta” și a rămâne în prezența divinului, un efort

randat oțios atunci când, odată cu ridicarea creștinismului, credința a înlocuit gândirea ca aducător al imortalității. Iar într-un fel diferit, evaluarea spectatoriatului ca fiind calea esențial filozofică și cea mai bună de viață a persistat.

În timpuri pre-creștine această noțiune era încă vie în școlile filozofice ale antichității târzii, când viața în lume nu mai era considerată o binecuvântare, iar implicarea în afacerile umane nu mai era văzută ca o distracție de la o activitate mai divină, ci, mai degrabă, periculoasă și lipsită de bucurie. A te păstra în afara implicării politice însemna a ocupa o poziție în afara agitației și mizeriei afacerilor umane și a schimbărilor lor inevitabile. Spectatorii romani nu mai erau situați pe rîndurile ascendente ale teatrului de unde puteau privi zeiesc în jos la jocul lumii; locul lor era malul sau limanul sigur de unde puteau privi, fără a fi în pericol, prefacerile sălbatice și inpredictibile ale mării măturate de furtună. Acestea sunt cuvintele lui Lucrețiu laudând avantajele simplului spectatoriat: „Ce bucurie este, când departe în mare vânturile furtunii biciuiesc apele, să privești de pe mal marele stres ce alți oameni îndură! Nu că durerile cuiva sunt în ele însele o sursă de desfătare; dar să realizezi de ce probleme tu însuși ești liber este bucurie într-adevăr”³⁸. Aici, desigur, relevanța filozofică a spectatoriatului este pierdută complet — o pierdere care a întâmpinat multe noțiuni grecești când au căzut în mâinile romane. Ceea ce este pierdut nu e doar privilegiul spectatorului de a judeca, așa cum l-am găsit în Kant, și contrastul fundamental între gândire și facere, ci încă mult mai importanta pătrundere că orice apare este acolo pentru a fi văzut, că însăși conceptul de apariție cere un spectator, și că astfel a vedea și a privi sunt activități de cel mai mare rang.

A rămas ca Voltaire să tragă concluziile din propoziția lui Lucrețiu. Conform lui, dorința de a vedea nu e nimic mai mult decât curiozitate ieftină: ea atrage oamenii la spectacolul unei nave pe cale de a fi făcută epavă; ea conduce oamenii să se urce în copaci sau să privească masacrele de pe câmpul de bătălie sau să meargă la execuțiile publice. Iar această pasiune, potrivit lui Voltaire, omul o împarte cu maimuțele și cu câinii

tineri. În alte cuvinte, dacă Lucrețiu are dreptate și pasiunea omului pentru a vedea spectacole se datorează doar simțului său de siguranță, atunci pura voluptate pentru vedere poate fi înscrisă doar unui demers imatur irațional care pune în pericol chiar existența noastră. Filozoful, pentru care vorbește Lucrețiu, nu va avea nevoie să vadă epava pentru a fi avertizat împotriva încredințării securității sale sălbăticiei mării.

Din păcate, în această formă aproape superficială a fost transferată benefica și „nobilă” distanță între spectator și obiect în tradiția noastră — dacă lăsăm deoparte din considerație înaltul rang al contemplației în filozofia medievală cu conotațiile sale complet diferite. Și este curios cât de frecvent Lucrețiu este sursa implicită sau explicită. Astfel, Herder scrie despre revoluția franceză: „putem privi revoluția franceză din portul sigur așa cum privim o epavă în marea deschisă și străină, mai puțin dacă norocul rău ne-ar arunca împotriva voinței noastre”. Și Goethe, întrebând după bătălia de la Jena, cum a călătorit, a răspuns cu aceeași imagine: „Nu mă pot plânge. Eram ca un om care privește de pe o stâncă solidă în jos înspre marea furioasă și care, deși incapabil să ajute naufragiații, nu poate fi atins de valuri, iar conform unui autor antic asta ar trebui să fie un sentiment destul de reconfortant”³⁹.

Pe măsură ce ne apropiem de epoca modernă, pe măsură ce ne apropiem de timpul nostru, rămâne din ce în ce mai puțin — nu în manuale, ci în experiența actuală — din asumțiile pre-filozofice care au fost în fapt moașele acestei științe „copleșitoare” (McKeon) numită metafizică.

15. Răspunsul lui Platon și ecourile sale

În filozofia greacă există, totuși, un răspuns la întrebarea Ce ne face să gândim? care nu are nimic de-a face cu aceste presupoziii pre-filozofice care au devenit atât de importante pentru istoria metafizicii și care și-au pierdut probabil relevanța acum mult timp. Este spunerea lui Platon, pe care am citat-o

deja, anume, că originea filozofiei este Mirarea, un răspuns care, în opinia mea, nu și-a pierdut nimic din plauzibilitatea sa. Pentru că această mirare nu este în niciun fel conectată cu căutarea imortalității; chiar dacă în interpretarea faimoasă a lui Aristotel a mirării ca *aporein* (a fi uimit în baza ignoranței, care poate fi disipată de către cunoaștere) nu există nicio menționare de *athanatizein*, activitatea immortalizantă pe care o cunoaștem din *Etica nicomahică* și care este într-adevăr în întregime platonice. Remarca lui Platon asupra mirării are loc destul de abrupt (și, pe cât pot să văd, nu este nicăieri repetată în alt loc în textul său) într-o discuție despre relativitatea percepțiilor simțite. Vorbind despre ceva care este „în afara ordinii”, pasajul însuși este cumva în afara ordinii, așa cum se întâmplă frecvent în Platon, unde cele mai grăitoare propoziții pot fi ușor izolate și arătate în afara contextului, cu atât mai mult atunci când, după ce se implică în perplexitățile logice sau de alt fel tipice pentru secolul său și despre care unul știe imediat că sunt datate, deodată se rupe din a le mai discuta. Aici, Theaetet a spus că el era „mirat” — în sensul ordinant de „uimit” —, iar Socrate îl complimentează: „acesta este adevăratul semn al filozofului”, și nu mai revine niciodată la problema sub considerație. Scurtul pasaj este citit astfel: „Pentru că aceasta este în principal pasiunea (*pathos*) filozofului, mirarea (*thaumazein*). Nu există alt început și principiu (*archê*) al filozofiei decât acesta. Și cred că el [anume Hesiod] nu a fost un rău genealog când a făcut-o pe Iris [Curcubeul, mesagerul zeilor] fika lui Thaumas [Miratorul]”⁴¹. La primă vedere, asta pare să spună că filozofia așa cum era înțeleasă în școala ioniană este un copil al astronomiei; ea izvorăște din minunarea la miracolele cerului. Așa cum curcubeul care conectează cerul de pământ își aduce mesajul oamenilor, la fel gândirea sau filozofia, răspunzând în mirare ficei Miratorului, conectează pământul cu cerul.

Într-o inspecție mai apropiată, aceste câteva cuvinte indică ceva mai mult. Cuvântul „Iris”, curcubeu, apare și în *Cratylus*⁴², unde Platon îl derivează „de la verbul *a spune* (*eirein*), deoarece ea era un mesager”, în timp ce cuvântul „mirare”

(*thaumazein*), pe care aici îl dezbracă de sensul ordinant în care l-a folosit Theatet dându-i genealogia, are loc regulat în Homer și este el însuși derivat din unul dintre multele verbe grecești pentru vedere în sensul de „privire” {behold, a fi/ a ține în stare, a păstra sub ochi}: *theastai* — aceeași rădăcină pe care am întâlnit-o mai devreme la Pitagora prin *theastai*, spectatorii. În Homer, această privire lovită de mirare este de obicei rezervată pentru oamenii cărora le apare un zeu; este de asemenea folosită ca un adjectiv pentru oameni în sensul de Oh, admirabilule! — anume, demn de mirarea care admiră și pe care o păstrăm de obicei pentru zei, un om zeiesc. Mai mult, zeii care apăreau oamenilor aveau această particularitate: ei apăreau în deghizare umană familiară și erau recunoscuți ca divinități doar de cei de care se apropiau. Mirarea răspuns, prin urmare, nu este ceva ce oamenii pot chema ei înșiși; mirarea este un *pathos*, ceva de a fi suferit, nu acționat; în Homer, este zeul cel care acționează, a cărui apariție oamenii o au de îndurat, de care nu trebuie să fugă.

În alte cuvinte, ceea ce-i face pe oameni să se mire este ceva familiar și totuși normal invizibil, și ceva care oamenii sunt forțați să *admire*. Mirarea care este punctul de început al gândirii nu este nici uimire, nici surpriză, nici perplexitate; este o mirare *admirantă*. La ce ne minunăm este confirmat și afirmat de către admirația care izbucnește în vorbire, darul lui Iris, curcubeul, mesagerul de sus. Vorbirea ia apoi forma de laudă, o gloriificare nu a unei particulare apariții nemaipomenite sau a sumei totale de lucruri din lume, ci a ordinii armonioase din spatele lor care ea însăși nu este vizibilă și din care, cu toate acestea, lumea aparițiilor ne dă o străfulgerare. „Căci aparițiile sunt o străfulgerare a non-arătatului” („*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*”), în cuvintele lui Anaxagora⁴³. Filozofia începe printr-o conștientizare a ordinii armonioase invizibile a *kosmos*-ului, care este manifest în mijlocul vizibilităților familiare ca și cum acestea ar fi devenit transparente. Filozoful se minunează la „armonia non-vizibilă”, care, potrivit lui Heraclit, este „mai bună decât vizibilul” („*harmonie aphanēs phanerēs kreittōn*”⁴⁴). Un alt cuvânt timpuriu pentru invizibilul

din mijlocul aparițiilor este *physis*, natura, care potrivit grecilor era totalitatea tuturor lucrurilor care nu erau nici făcute de om și nici create de un făcător divin, ci care au venit în ființă prin ele însele; iar despre această *physis* Heraclit a spus că „îi place să se ascundă”⁴⁵, anume după apariții.

L-am introdus pe Heraclit pe cale explicativă deoarece Platon însuși nu specifică înspre ce anume este direcționată mirarea admirantă. Și nici nu spune cum această minunare originară se transformă pe sine în dialogul gândirii. În Heraclit, semnificația *logos*-ului este cel puțin sugerat în următorul context: Apollo, spune el, „lordul oracolului delfic” și, putem adăuga, zeul poezilor, „nu vorbește în afară și nici nu ascunde, ci indică” („*oute legeri oute kryptei alla sēmainei*”)⁴⁶, anume, face o aluzie la ceva ambiguu, pentru a fi înțeles doar de cei care au o înțelegere a simplelor indicii (zeul *winkt* [de la *winken*, germ., a face semn cu mâna], cum traduce Heidegger). Chiar și mai puternic sugestiv este un alt fragment: „martori răi sunt ochii și urechile pentru oameni dacă au suflete barbare”⁴⁷, anume, dacă nu posedă *logos* — pentru greci, nu doar vorbire, ci darul argumentul rezonat care îi distingea de barbari. Pe scurt, mirarea a condus gândirea înspre cuvinte; experiența mirării la invizibilul manifestat în apariții a fost apropiat de vorbire, care în același timp este suficient de puternică pentru a dispera erorile și iluziile la care organele noastre pentru vizibil, ochile și urechile, sunt predispușe dacă gândirea nu le vine în ajutor.

De aici, ar trebui să fie evident că mirarea care i se întâmplă filozofului nu poate niciodată să se preocupe de ceva particular, ci este întotdeauna ridicată de întreg, care, în conștient cu suma tuturor entităților, nu este niciodată manifest. Armonia lui Heraclit vine prin sunarea împreună a opozițiilor — un efect care nu poate niciodată să fie o proprietate a vreunui sunet particular. Această armonie este într-un fel separată (*kechōrismenon*) de sunetele care o produc, tot așa cum *sophon*-ul, pe care unul „îl poate și nu îl poate chema pe numele de Zeus”⁴⁸, este „despărțit de toate lucrurile”⁴⁹. În termenii parabolei pitagoreice, este frumusețea jocului lumii,

sensul și plinătatea de sens a tuturor particularilor acționând împreună. Ca atare, aceasta este manifestă doar unui privitor în a cărui minte instanțele particulare și secvențele sunt invizibil unite.

Odată cu Parmenide, cuvântul cheie pentru acest imperceptibil invizibil întreg manifestat implicit în totul care apare a fost *Ființă* — aparent cel mai gol și general, cel mai puțin plin de sens cuvânt din vocabularul nostru. Ceea ce se întâmplă unui om care deodată se întoarce pentru a deveni conștient de tot-pervaziva prezență a Ființei în lumea aparițiilor a fost descris cu mare precizie două mii de ani după ce-a fost descoperită prima dată în filozofia greacă. Pasajul este relativ modern și de aceea mai insistent asupra emoțiilor personale, subiective decât ar fi orice text grec, iar pentru acest motiv poate mai persuasiv pentru urechi antrenate psihologic. Coleridge scrie:

Ți-ai ridicat vreodată mintea la considerațiile existenței, în și cu sine, ca simplu act de existare? Ți-ai spus vreodată ția plin de gânduri, Este! nepăsător în acel moment dacă era un om în fața ta, sau o floare, sau un fir de nisip — fără referință, pe scurt, la acesta sau acela mod sau formă particulară de existență? Dacă tu ai într-adevăr împlinit spre asta, tu ai fi simțit prezența unui mister, care trebuie să-și fi fixat spiritul în fior și mirare. Chiar cuvintele — Este nimic! sau — Era un timp când era nimic! sunt auto-contradictorii. Există aceea în noi care respinge propoziția cu o lumină atât de plină și de instantanee de parcă ar purta evidența împotriva faptului în dreptatea propriei eternități.

A nu fi, atunci, este imposibil: a fi, incomprehensibil. Dacă tu ai stăpânit această intuiție a existenței absolute, tu vei fi învățat în același fel că era asta, și nu altceva, ceea ce în timpuri de odinioară a prins cele mai nobile minți, aleșii dintre oameni, cu fel de oroare sfântă. Asta e ceea ce a cauzat întâi să simtă în ei ceva inefabil mai mare decât propria natură individuală.⁵⁰

Mirarea platonice, șocul inițial care trimite filozoful pe calea sa, a fost reînviată în timpul nostru atunci când Heidegger, în 1929, a conclud o prelegere intitulată „Ce este

Metafizica?” cu cuvintele, deja citate: „De este ce ceva și nu, mai degrabă, nimic?” și a numit asta „întrebarea de bază a metafizicii”⁵¹.

Întrebarea, exprimând șocul filozofului în termeni moderni, a fost întrebată înaintea lui. Ea are loc în *Principes de la nature et de la grâce [fondés en raison]* (Principiile naturii și ale grației fondate pe rațiune) a lui Leibniz: „*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*” („De ce ceva mai degrabă decât nimic?”). Deoarece, dacă „*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*”⁵² („nimic este mai simplu și mai ușor decât ceva”), acest ceva trebuie să aibă o cauză suficientă pentru existența sa, iar această cauză la rândul ei trebuie să fi fost cauzată de altceva. Urmând acest tren de gândire, unul ajunge în final la *cauza sui*, la ceva care își este propria cauză, astfel că răspunsul lui Leibniz ajunge la ultima cauză, numită „Zeul”, un răspuns pe care-l găsim deja în „mișcătorul nemișcat” al lui Aristotel — zeul filozofilor. A fost Kant, desigur, cel care a dat lovitura mortală acestui zeu, iar în cuvintele sale asupra subiectului putem să recunoaștem clar ceea ce Platon doar a indicat: „necesitatea incondiționată” și incauzată a gândirii noastre cauză-și-efect „atât de indispensabil necesară ca ultim suport al lucrurilor este pentru rațiunea umană abisul veritabil... Nu putem să punem deoparte, dar nici nu putem îndura gândul că o ființă, pe care ne-o reprezentăm ca supremă între toate ființele posibile, ar trebui, pentru a spune astfel, să-și spună sieși: ‘Sunt din eternitate în eternitate, iar afară mie este nimic și ceea ce este acolo este prin voința mea, dar de unde sunt atunci eu?’ Orice suport ne eșuează aici; iar cea mai mare perfecțiune, nu mai puțin decât cea mai puțină perfecțiune, este insubstanțială și lipsită de bază pentru simpla rațiune speculativă, care nu face nici cel mai mic efort pentru a reține nici pe una, nici pe alta, și simte într-adevăr nicio pierde în a le lăsa să dispară complet”⁵³. Ceea ce pare aici specific modern este că în reafirmarea pătrunderii anterioare a lui Parmenide conform căreia nimic este inconceptibil, de negândit, accentuarea s-a mutat, pentru a spune astfel, de pe nimic pe Ființă: Kant nu spune nicăieri că abisul de nimic,

deoarece este inconceptibil, *nu este*, și deși a spus poate că antinomiile rațiunii, trezindu-l din somnul său dogmatic, l-au făcut să gândească, el nu a spus nicăieri că experiența acestui abis — cealaltă parte a mirării lui Platon — a făcut asta.

Schelling a citat cuvintele lui Kant emfatic și probabil din acest pasaj, mai degrabă din mult mai obișnuita remarcă a lui Leibniz, că și-a derivat propria insistență repetată asupra acestei „întrebări ultime” a gândirii — De ce este ceva în definitiv, de ce nu este nimic?⁵⁴ El o numește „cea mai disperantă întrebare”⁵⁵. Această referință la pura disperare, așa cum se ridică chiar din gândire, are loc în scrierile târzii ale lui Schelling, și este astfel foarte semnificantă pentru că același gând l-a bântuit mai devreme, în tinerețea sa, atunci când încă credea că este la fel de necesar a expulza nimicul ca și „afirmarea absolută”, pe care o numea „esența sufletului nostru”. Prin virtutea ei, „recunoaștem că non-ființa este totdeauna imposibilă”, nici cunoștibilă, nici inteligibilă. Iar pentru tânărul Schelling, această întrebare ultimă — De ce este ceva, de ce nu este nimic? — pusă de intelectul prins în vertijul de pe marginea abisului — este totdeauna suprimată de pătrunderea că „*Ființa* este necesară, asta fiind [făcută astfel], de afirmația absolută a Ființei în cogniție”⁵⁶.

Toate acestea ar sugera o simplă întoarcere la poziția lui Parmenide dacă Schelling nu ar fi simțit că doar „*postularea* absolută a ideii de Zeu” ar putea garanta această afirmație, care potrivit lui este „absoluta negarea a nimicului”: este „la fel de cert că rațiunea totdeauna neagă nimicul, și că nimicul este nimic, pe cât de cert este că rațiunea afirmă Totul și că Zeul este etern”. Prin urmare, singurul „răspunsul complet valid la întrebarea, *De ce nu este nimic, de ce este ceva?* nu este ceva-ul, ci *Totul sau Zeul*”⁵⁷. Rațiunea, neajutată de ideea de Zeu, potrivit cu „simpla ei natură”, ar putea „postula o Ființă care este pentru totdeauna”, dar apoi, confruntând acest gând care este în natura rațiunii de a fi postulat, rațiunea rămâne „lovită de fulger (*quasi attonita*), paralizată, incapabilă să se miște”⁵⁸. Niciun mesager precum Iris, aducând darul vorbirii, iar cu acest dar pe cel al argumentul rezonat și al răspunsului

rezonabil, nu acompaniază șocul filozofic; iar afirmarea Ființei, clar corespunzătoare elementului de admirație din mirarea lui Platon, are nevoie de credința într-un Zeu-Creator să salveze rațiunea umană de privirea amețitoare lipsită de vorbire în abisul nimicului.

Ce se întâmplă cu „ultima întrebare” a gândirii odată ce această credință este hotărât respinsă, iar rațiunea umană este lăsată complet singură cu propriile capacități, putem vedea în *Greața* lui Sartre, de departe cea mai filozofică dintre lucrările lui. Acolo, eroul poveștii, privind rădăcina unui castan, a fost deodată copleșit de „ceea ce înseamnă ‘a exista’...; existența se ascunde de obicei. Este acolo, în jurul nostru, în noi, este *noi*, nu poți spune două cuvinte fără a o menționa, dar nu o poți niciodată atinge”. Dar acum „existența s-a arătat deodată. Și-a pierdut înfățișarea inofensivă a unei categorii abstracte: era chiar pasta lucrurilor... Sau, mai degrabă, rădăcina, porțile parcului, banca, iarba rară, tot ceea ce a dispărut: diversitatea lucrurilor, individualitatea lor, erau doar o apariție, un placaj”. Reacția eroului lui Sartre nu este admirație, și nici măcar mirare, ci greață în fața opacității existenței pure, în fața acolo-ului gol al factualității date, care într-adevăr niciun gând nu a reușit vreodată să îl atingă, și cu atât mai puțin să-l ilumineze și să-l facă transparent: „nu puteai nici măcar să te miri de unde au izvorât toate, sau cum o lume a venit în existență, mai degrabă decât nimic”. Acum că toate minunarea a fost eliminată, era doar scandalul Ființei că nimicul este „de negândit”. Nu a fost nimic *înainte* de el. „Nimic... Asta e ceea ce m-a îngrijorat: desigur nu exista nicio *rațiune* pentru această chestie fluctuant larvală să existe. *Dar era imposibil* să nu existe. Era de negândit: pentru a imagina nimicul trebuie să fii deja acolo, în mijlocul unei lumi, viu, cu ochii larg deschiși... Am simțit cu plictis că nu aveam nicio cale de înțelegere. Nicio cale. Și totuși era acolo, așteptând, privind la unul”. Este acest acolo complet lipsit de sens ceea ce-l face pe erou să țipe: „Noroi! ce noroi putrezit!’... a ținut puțin și era atât de mult, tone și tone de existență, fără sfârșit”⁵⁹.

În această schimbare progresivă de la Ființă la nimic,

cauzată nu de pierderea mirării sau perplexității, ci de pierderea admirației și a dorinței de a o afirma în gândire, ar fi foarte tentant a vedea sfârșitul filozofiei, cel puțin filozofia al cărui început a fost fixat de Platon. Niciun dubiu, întoarcerea dinspre admirație înspre negație este destul de ușor de înțeles, nu deoarece a fost ocazionată de vreun eveniment tangibil sau de vreun gând, ci pentru că, așa cum Kant a observat deja, rațiunea speculativă în sine „nu simte nicio pierdere” și niciun câștig în a se întoarce înspre oricare dintre părțile materiei. Prin urmare, noțiunea că a gândi înseamnă a spune „da” și a confirma factualitatea purei existențe este de asemenea găsită în multe variații de-a lungul istoriei filozofiei în epoca modernă. O găsim notabilă în „achiescența” lui Spinoza în procesul în care tot ce este se clatină și în care „peștele mare” pentru totdeauna îl mănâncă pe cel mic. Ea apare în scrierile pre-critice ale lui Kant atunci când îi spune metafizicianului că ar trebui să întrebe mai întâi: „este posibil ca nimic să existe?” care ar trebui apoi să-l conducă la concluzia că „dacă nicio existență nu este dată, atunci ar trebui să fie și nimic de gândit”, un gând care apoi conduce la „conceptul unei ființe absolut necesare”⁶⁰ — o concluzie pe care Kant cu greu ar fi recunoscut-o în perioada critică. Mai interesant este o remarcă pe care o face ceva mai devreme despre a trăi în „cea mai bună dintre lumi”: el repetă vechiul gând consolator conform căruia „întregul este cel mai bun, iar totul este bun pentru dragul întregului”, dar el nu pare prea convins de acest *topos* antic al metafizicii, pentru că imediat interpune: „*Ich rufe allem Geschöpfe zu... : Heil uns, wir sind!*” — „Chem fiecare creatură... : Să ne bucurăm căci suntem!”⁶¹.

Afirmarea sau, mai degrabă, nevoia de a reconcilia gândirea cu realitatea este unul dintre laitmotivele din textul lui Hegel. Ea informează *amor fati* a lui Nietzsche și noțiunea sa de „eternă reîntoarcere” — „cea mai înaltă formă de afirmare care poate fi atinsă”⁶² tocmai pentru că este în același timp „cea mai grea”.

Cum, dacă... un demon ar fi... să-ți spună „această viață pe care o

trăiești acum... va trebui să o trăiești... încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare durere și fiecare bucurie și fiecare gând și suspin... trebuie să se întoarcă la tine — toate în aceeași succesiune și secvență... Clepsidra eternă a existenței este răsturnată din nou și din nou și tu cu ea, un nisip fir de nisip” Te vei arunca la pământ... și vei blestema demonul care a vorbit astfel? Sau ai experimentat un moment înfricoșător când i-ai fi răspuns: „ești un zeu și niciodată nu am auzit ceva mai zeiesc”... Cât de bine dispus va trebui să devii ția și vieții tale pentru a *jindui nimic mai mult în fervent* ca această ultimă eternă pecete și confirmare⁶³.

Punctul acestor pasaje este că noțiunea lui Nietzsche a eternei reîntoarceri nu este o „idee” în sensul kantian de regulare a speculațiilor noastre, și nici nu este, desigur, ceva ca o „teorie”, o întoarcere, pentru a vorbi astfel, în anticul concept-timp cu mișcarea sa ciclică. Este într-adevăr un simplu gând sau, mai degrabă, un gând-experiment, iar ascuțimea sa stă în conexia intimă care leagă gândul Ființei cu gândul nimicului. Aici, nevoia de confirmare se ridică nu dintr-o admirație grecească pentru armonia invizibilă și frumusețea care leagă împreună infinita diversitate a ființelor particulare, ci din simplul fapt că nimeni nu poate gândi Ființa fără a gândi în același timp nimicul, sau a gândi Sensul fără a gândi futilitatea, vanitatea, lipsa de sens.

Calea de a ieși din această perplexitate pare să fie indicată de vechiul argument potrivit căruia fără o confirmare ab-originală a Ființei ar fi nimic de gândit și nimeni pentru a face gândirea; în alte cuvinte, chiar activitatea gândirii, indiferent de gând, deja presupune existența. Dar astfel de soluții doar logice sunt întotdeauna trădătoare; nimeni care se ține de noțiunea „nu este niciun adevăr” nu va fi convins vreodată dacă îi este indicat că propoziția este auto-înfrântă. O soluție existențială, meta-logică a perplexității poate fi găsită în Heidegger, care, așa cum am văzut, a dat dovadă de ceva ca vechea mirare platonice în reiterarea întrebării De ce ceva și nu mai degrabă nimic? Potrivit lui Heidegger, *a gândi* {to think} [denken] și *a mulțumi* {to thank} [danken] sunt

esențial același; chiar cuvintele derivă din aceeași rădăcină etimologică. Aceasta, evident, este mai aproape de mirarea admirantă a lui Platon decât oricare dintre răspunsurile discutate. Dificultatea nu constă în derivarea etimologică sau în lipsa unei demonstrații argumentative. Este aceeași veche dificultate din Platon, de care Platon însuși pare să fi fost bine conștient, și care este discutată în *Parmenide*.

Mirarea admirantă concepută ca punctul de început al filozofiei nu lasă niciun loc pentru existența factuală a dizarmoniei, a urâtului, și, în final, a răului. Niciun dialog platonice nu discută întrebarea asupra răului, și doar în *Parmenide* arată o preocupare pentru consecințele pe care existența incontestabilă a lucrurilor hidoase și a faptelor urâte este obligată să le aibă pentru doctrina sa a ideilor. Dacă tot ceea ce apare ia parte într-o Idee vizibilă doar ochiului minții și-și derivă din această Formă orice realitate ar fi să posede în Peștera afacerilor umane — lumea percepției ordinante de simț — atunci totul din ceea ce apare, în niciun caz doar lucruri admirabile, își datorează propria apariție unei astfel de entități suprasenzoriale pentru a-și explica prezența în această lume. Astfel, întreabă Parmenide, ce e atunci cu „obiectele cu totul triviale și lipsite de demnitate” precum „părul și noroiul și praful” care nu au trezit niciodată admirație în nimeni? Platon, vorbind prin Socrate, nu folosește justificarea comună de mai târziu a răului și urâtului ca părți necesare ale unui întreg și care apar ca rău și urât doar pentru perspectiva limitată a omului. În schimb, Socrate spune că ar fi simplu absurd a înscrie idei unor asemenea lucruri — „... în aceste cazuri, lucrurile sunt doar lucrurile pe care le vedem” — și sugerează că este mai bine a se retrage la acest punct „din frică de a nu cădea în groapa fără fund a nonsensului”. (Parmenide, totuși, un om bătrân în acest dialog, indică: „... asta fiindcă ești încă tânăr, Socrate, iar filozofia încă nu te-a cuprins ferm așa cum bănuie că o va face într-o zi. Nu vei disprețui aceste lucruri atunci, dar în prezent tinerețea ta încă te face să plătești atenție la ceea ce lumea va gândi”⁶⁴. Dar dificultatea nu este rezolvată, iar Platon nu mai ridică niciodată întrebarea.) Nu

suntem interesați aici în doctrina ideilor, sau doar în măsura în care unul ar putea să demonstreze că noțiunea ideilor a avut loc în Platon datorită lucrurilor frumoase și nu ar fi avut niciodată loc dacă el ar fi fost înconjurat doar de „obiecte triviale și lipsite de demnitate”.

Există, desigur, o diferență decisivă între căutarea lui Platon și cea a lui Parmenide pentru materiile divine și încercările aparent mai umile ale lui Solon și Socrate în a defini „măsurile nevăzute” care leagă și determină afacerile umane, iar relevanța acestei diferențe pentru istoria filozofiei, ca diferită de istoria gândirii, este foarte mare. Ceea ce contează în contextul nostru este că în ambele instanțe gândirea este ocupată cu lucruri invizibile indicate, cu toate acestea, de către aparențe (cerul înstelat de deasupra noastră sau faptele și destinele oamenilor), invizibile care sunt prezente în lumea vizibilă în foarte mult același fel cu zeii homerici, care erau vizibili doar de cei care se apropiiau.

16. Răspunsul roman

În încercarea mea de a izola și examina una dintre sursele gândirii non-cognitive am accentuat elementele admirației, confirmației, și afirmației, pe care le-am întâlnit atât de puternic în gândirea grecească filozofică și pre-filozofică, și care pot fi urmărite de-a lungul secolelor, nu ca materie de influență, ci ca des-repetate experiențe de primă mână. Nu sunt deloc sigură dacă ceea ce am descris merge împotriva experiențelor zilei din prezent asupra gândirii, dar sunt destul de sigură că merge împotriva opiniei zilei prezente asupra subiectului.

Opinia comună asupra filozofiei a fost formată de către romani, care au devenit moștenitorii Greciei, și poartă amprenta, nu a experienței romane originare, care era exclusiv politică (și pe care o putem găsi în forma sa cea mai purtă în Virgiliu), ci a ultimului secol al republicii romane, atunci când *res publica*, lucrul public, era deja în procesul de a fi

pierdut, până când, în sfârșit, după încercarea lui Augustus de restaurare, el a devenit proprietatea privată a gospodăriei imperiale. Filozofia, precum artele sau literele, precum poezia sau istoriografia, a fost întotdeauna un export grecesc; în cultura romană a fost privită cu suspiciune atât timp cât lucrul public era încă intact, dar era de asemenea tolerată și chiar admirată ca fiind un amuzament nobil pentru omul educat și un mijloc de a beatifica Orașul Etern. Doar în secolele declinului și căderii, prima dată a republicii, apoi a imperiului, au devenit aceste ocupații „serioase”, iar filozofia, în partea sa, fără a ține de cont de împrumuturile grecești, s-a dezvoltat într-o „știință”, *animi medicina* a lui Cicero — opusul a ceea ce era în Grecia⁶⁵. Utilul său era de a învăța oamenii cum să-și trateze mintea disperantă prin evadarea din lume cu ajutorul gândirii. Cuvântul său de vază — care sună ca și cum ar fi fost formulat în contradicție cu mirarea admirantă a lui Platon — a devenit *nil admirari*: nu fi surprins la orice lucru, admiră nimic⁶⁶.

Dar nu doar imaginea populară a filozofului, omul înțelept pe care nimic nu-l putea atinge, o datorăm transmisiei romane; spunerea bine cunoscută a lui Hegel despre relația între filozofie și realitate („bufnița Minervei își începe zborul când amurgul cade”⁶⁷) poartă semnul experienței romane mai degrabă decât a celei grecești. Pentru Hegel, bufnița Minervei exemplifica ridicarea lui Platon și Aristotel, pentru a spune astfel, din dezastrele războiului peloponesiac. Nu filozofia, ci filozofia *politică* a lui Platon și Aristotel a crescut din declinul polisului, „o formă de viață îmbătrânită”. Și față de această filozofie politică există dovezi considerabile pentru adevărul a unei remarci splendid de impertinente a lui Pascal în *Pensées*:

Putem să-i gândim pe Platon și Aristotel doar în mari robe academice. Ei erau oameni onești, și ca alții râzând cu prietenii lor, când voiau să se distreze, scriau *Legile* și *Politica*, pentru a se amuza. Acea parte a vieții lor a fost cea mai puțin filozofică și cea mai puțin serioasă... Dacă au scris asupra politicii, a fost ca și cum ar fi pus regulile pentru un azil de nebuni; dacă prezentau apariția de a vorbi o mare materie, a fost pentru că știau că nebunii cărora le vorbeau gândeau că sunt regi și împărați. Au intrat în principiile lor pentru

a le face nebunia cât mai puțin dăunătoare posibilă.⁶⁸

În orice eveniment, profunda influență romană pe un filozof chiar atît de metafizic precum Hegel este destul de manifestă în prima sa carte publicată⁶⁹, unde discută relația dintre filozofie și realitate: „nevoia de filozofie apare atunci când puterea unificantă a dispărut din viața oamenilor, atunci când opozițiile și-au pierdut tensiunea întrăindă a relaționalului lor, iar interdependența lor mutuală a devenit autonomă. Din dizunitate, din a fi rupt în bucăți, apare gîndirea”, anume, nevoia pentru reconciliere („*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*”). Ceea ce este roman în noțiunea hegeliană a filozofiei este că gîndirea nu apare din nevoia rațiunii, ci are o rădăcină existențială în înfericire — a cărui tipic caracter roman, Hegel, cu marele său simț al istoriei, l-a recunoscut foarte clar în tratarea sa asupra „Lumii romane” în ultima prelegere a cursului publicat în *Filozofia istoriei*. „Stoicismul, epicureanismul, și scepticismul... deși... opuse unul altuia, au avut aceeași intenție, viz., randarea sufletului absolut indiferent la tot ceea ce lumea reală avea de oferit”⁷⁰. Ceea ce aparent nu a recunoscut este măsura în care el însuși a generalizat experiența romană: „Istoria Lumii nu este un teatru al fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini albe în ea, deoarece sunt perioade de armonie”⁷¹. Gîndirea se ridică atunci din dezintegrarea lumii și *dizunitatea* rezultantă a omului și a lumii, din care izvorăște nevoia pentru o altă lume, mai armonioasă și mai plină de sens.

Iar asta sună foarte plauzibil. Cât de des într-adevăr trebuie că primul gînd-impuls a coincis cu un impuls de a scăpa din această lume care a devenit insuportabilă. Este improbabil ca acest impuls-evadare să fie mai puțin bătrîn decât mirarea admirantă. Totuși căutăm în van expresia sa în limbaj conceptual înainte de lungile secole de declin care au început atunci când Lucrețiu și Cicero au transformat filozofia greacă în ceva esențial roman — care însemna, printre alte lucruri, ceva în esențial practical⁷². Și urmînd acestor precursori cu simpla lor prevestire a dezastrului — „totul decade gradual

și-și apropie sfârșitul, uzat de vârstă veche”, în cuvintele lui Lucrețiu⁷³ — a durat o sută de ani înainte ca aceste trenuri de gândire să fie dezvoltate într-un fel de sistem filozofic consistent. Asta s-a întâmplat cu Epictet, sclavul grec și cea mai ascuțită minte, probabil, printre stoicii târzii. Potrivit lui, ceea ce trebuie învățat pentru a face viața suportabilă nu este de real gândirea, ci „corecta folosire a imaginației”, singurul lucru pe care-l avem pe de-a-ntregul în puterea noastră. El încă folosește un înșelător vocabular grec familiar, dar ceea ce el numește „facultatea raționantă” (*dynamis logikē*) are atât de puțin de-a face cu *logos*-ul și *nous*-ul grec pe cât ceea ce numește „voință” are de-a face cu *proairesis*-ul aristotelian. El numește facultatea de gândire „sterilă” (*akarpa*) în sine⁷⁴; pentru el, materia filozofiei este propria viață a fiecărui om, iar ceea ce filozofia îl învață pe om este o „artă de a trăi”⁷⁵, cum să operezi cu viață, în același fel în care tâmplăria învață pe ucenic cum să opereze cu lemnul. Ceea ce contează nu este „teoria” în abstract, ci uzul său și aplicația (*chrēsis tōn theōrēmatōn*); a gândi și a înțelege sunt doar pregătiri pentru acțiune; „a admira simpla putere de expoziție” — *logos*-ul, argumentul rezonat și însuși trenul de gândire — mai degrabă face omul „un gramatician decât un filozof”⁷⁶.

În alte cuvinte, gândirea a devenit o *technē*, un tip particular de meșteșug, poate demn de a fi considerat cel mai înalt — sigur cel mai urgent necesar fiindcă produsul său final este conduita propriei tale vieți. Ceea ce se voia nu era o cale de viață în sensul unei *bios theōrētikos* sau *politikos*, o viață devotată unei activități particulare, ci ceea ce Epictet a numit „acțiune” — o acțiune în care acționai la unison cu nimeni, care trebuia să schimbe nimic decât pe tine, și care putea deveni manifestă doar în *apatheia* sau *ataraxia* „omului înțelept”, anume, în refuzul său de a reacționa la orice bine sau rău i-ar putea cădea. „Trebuie să mor, dar trebuie să mor în suspin? Nu pot ajuta să fiu înlănțuit, dar nu pot ajuta neplânsul?... Ameninți să mă încătușezi. Omule, ce spui? Nu mă poți încătușa; pui cătușe pe mâinile mele. Ameninți să mă decapitezi; când am spus eu că nu ar putea fi tăiat capul

meu?”⁷⁷ Evident, acestea nu sunt doar exerciții în gândire, ci exerciții ale puterii de *voire*. „Întreabă nu ca evenimentele să se întâmple în voia ta, ci lasă voia ta să fie ca evenimentele să se întâmple așa cum o fac, și vei avea pace” este chintesența acestei „înțelepciuni”; pentru că „este imposibil ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este”⁷⁸.

Acestea vor fi de un interes considerabil pentru noi atunci când ne vom ocupa de fenomenul *voinței*, o complet diferită capacitate mintală, a cărei caracteristică principală, comparată cu abilitatea de a gândi, este că nu vorbește nici în vocea reflecției și nici nu folosește argumente, ci doar imperative, chiar și atunci când comandă nimic altceva decât gândirea sau mai degrabă, imaginația. Pentru că în ordine de a obține retragerea radicală din realitate pe care o cere Epictet, emfaza pe abilitatea gândirii de a avea prezent ceea ce este absent se mută dinspre reflecție spre imaginație, iar asta nu în sensul unei imaginații utopice a unei alte lumi, mai bune; mai degrabă, ținta este aceea de a întări lipsa de minte [*absent-mindedness*] originară a gândirii într-o asemenea măsură încât realitatea să dispară complet. Dacă gândirea este normal facultatea de a face prezent ceea ce este absent, facultatea epictetiană de „a opera corect cu impresiile” consistă în a conjura în depărtări și a face absent ceea ce este actual prezent. Tot ceea ce te con-cerne în existențial {*existentially concerns*} în timpul trăirii în lumea aparițiilor sunt „impresiile” prin care ești afectat. Dacă ceea ce te afectează există sau este o simplă iluzie depinde de decizia ta dacă o vei recunoaște sau nu ca fiind reală.

De fiecare dată când filozofia este înțeleasă ca „știința” care se ocupă cu mintea în puric ca conștiință — unde, astfel, întrebarea realității poate fi lăsată în suspensie, parantezată complet — întâlnim în fapt vechea poziție stoică. Singurul care lipsește este motivul originar pentru a face gândirea un simplu instrument care-și face afacerea la cererea *voinței* ca stăpân. În contextul nostru, punctul este că această parantezare a realității este posibilă, și nu datorită forței puterii *voinței*, ci datorită chiar naturii gândirii. Dacă unul l-ar putea număra pe

Epictet printre filozofi, este deoarece a descoperit că conștiința face posibil ca activitățile mintale să ricoșeze între ele.

Dacă în timp ce percep un obiect din afara mea decid să mă concentrez pe percepția mea, pe actul vederii în loc de obiectul văzut, este ca și cum aș fi pierdut obiectul original, deoarece își pierde impactul asupra mea. Pentru a spune așa, am schimbat subiectul — în loc de copac, acum mă ocup doar cu copacul perceput, anume, cu ceea ce Epictet numește o „impresie”. Aceasta are marele avantaj că nu mai sunt în continuare absorbită de obiectul perceput, ceva în afara mea; copacul văzut este în interiorul meu, invizibil pentru lumea exterioară ca și cum nu ar fi fost niciodată un obiect-(pentru)-simț {sense-object}. Punctul aici este că „copacul văzut” nu este un lucru-gând {thought-thing} ci o „impresie”. Nu este ceva absent care avea nevoie de memorie pentru a fi depozitat pentru procesul de de-senzificare care pregătește obiectele minții pentru gândire și care este întotdeauna precedat de experiența în lumea aparițiilor. Copacul văzut este „înăuntru” meu în plină prezență senzorială, copacul însuși este deprivat doar de realitatea sa, o imagine și nu un după-gând despre copaci. Trucul descoperit de filozofia stoică este de a folosi mintea în așa fel încât realitatea să nu-l poată atinge pe posesorul minții chiar și atunci când nu s-a retras din ea; în loc de a se retrage mintal din fiecare lucru care este prezent și aproape de mână, el a tras fiecare apariție înăuntru său, iar „conștiința” sa devine un substitut complet pentru lumea exterioară prezentată ca impresie sau imagine.

Este în acest moment când conștiința într-adevăr trece printr-o schimbare decisivă: nu mai este tăcuta auto-vigilență care îmi acompaniază toate actele și gândurile și îmi garantează identitatea, simplul Eu-sunt-Eu (și nici nu este aici o întrebare asupra diferenței ciudate care se inserează în nucleul acestei identități, la care vom reveni ulterior, o inserție particulară activităților mintale datorită ricoșării lor una din alta). Deoarece nu mai sunt absorbită de un obiect dat simțurilor mele (chiar dacă acest obiect, neschimbat în structura sa „esențială”, rămâne prezent ca un obiect de conștiință —

ceea ce Husserl a numit „obiect intențional”), eu însumi, ca pură conștiință, emerg ca o entitate întreg nouă. Această nouă entitate poate exista în lumea independenței complete și a suveranității și totuși aparent să rămână în posesia acestei lumi, anume, a purei sale „esențe”, despuiață de caracterul său „existențial”, de real-itate care mă putea atinge și amenința în propriul meu. Am devenit Eu-pentru-mine într-un mod emfatic, găsind în mine toate lucrurile care erau date originar ca realitate „străină” {„alien”}. Nu este neapărat mintea cât această conștiință monstruos lărgită ceea ce oferă un mereu-prezent, aparent sigur, refugiu de realitate.

Această parantezare a realității — a scăpa de ea tratând-o ca și cum nu ar fi nimic decât simplă „impresie” — a rămas una dintre marile tentații ale „gânditorilor profesioniști”, până când Hegel, unul dintre cei mai mari dintre ei, a mers chiar mai departe și și-a construit filozofia Spiritului Lumii pe experiențele ego-ului gânditor: reinterpreta acest ego pe modelul conștiinței, a cărat întreaga lume în conștiință ca și cum ar fi fost esențial nimic mai mult de un fenomen mintal.

Pentru filozof, eficiența de a te întoarce dinspre lume spre sine este dincolo de dubiu. Existențial vorbind, Parmenide a greșit atunci când a spus că doar Ființa se manifestă în, și este aceeași cu gândirea. Ne-ființa este de asemenea gândibilă dacă voința comandă mintea. Forța sa de retragere este atunci pervertită într-o putere anihilantă, iar nimicul devine un substitut complet pentru realitate, deoarece nimicul aduce alinare. Alinarea este, desigur, inreală; este doar psihologică, o liniștire a anxietății și fricii. Eu încă mă îndoiesc că a fost cineva vreodată care să rămână stăpânul „impresiilor” sale atunci când era prăjit în taurul phalarian.

Epictet, precum Seneca, a trăit sub domnia lui Nero, anume, sub condiții destul deperate, deși el însuși, spre deosebire de Seneca, nu a fost la fel de persecutat. Dar, ceva mai mult de o sută de ani mai devreme, în timpul ultimului secol al republicii, Cicero, bine priceput în filozofia greacă, a descoperit trenurile de gândire prin care unul ar putea să-și ia calea înspre afară din lume. El a găsit că asemenea gânduri,

în niciun caz atât de extreme sau de atent elaborate precum cele ale lui Epictet, erau foarte probabile de a oferi com-fort și ajutor în lumea așa cum era atunci (și, desigur, întotdeauna este, mai mult sau mai puțin). Oamenii care puteau învăța această cale de gândire erau înalt stimați în cercurile literare romane; Lucrețiu îl numește pe Epicur — care la mai bine de două sute de ani după moartea sa și-a găsit în sfârșit un discipol demn de el — un „zeu” deoarece „el a fost primul care să inventeze o cale de viață care este acum numită înțelepciune, iar prin arta sa a salvat viața de atât de multe furtuni și din atât de mult întuneric”⁷⁹. Pentru scopurile noastre, totuși, Lucrețiu nu este un exemplu atât de bun; el nu insistă asupra gândirii, ci asupra cunoașterii. Cunoașterea obținută prin rațiune va dispersa ignoranța și astfel va distruge cel mai mare rău — frica, a cărei sursă este superstiția. Un exemplu mult mai apropiat este faimosul „Vis al lui Scipio” scris de Cicero.

Pentru a înțelege cât de extraordinar este în actual acest capitol concludiv din *Republica* lui Cicero și cât de ciudat trebuie să fi sunat gândurile sale urechilor romane, trebuie să rechemăm concis fundalul general împotriva căruia a fost scris. Filozofia a găsit un fel de casă adoptivă în Roma în timpul ultimului secol înainte de Hrist, iar în acea atât de politică societate a trebuit mai întâi să dovedească că e bună pentru ceva. În *Tusculanae Disputationes*, găsim primul răspuns al lui Cicero: era o întrebare de a face Roma mai frumoasă și mai civilizată. Filozofia era o ocupație potrivită pentru oamenii educați atunci când s-au retras din viața publică și nu mai aveau lucruri la care să se îngrijoreze. Nu era nimic esențial asupra filozofării. Și nici nu avea de-a face cu divinul; pentru romani, fondarea și conservarea comunităților politice erau activitățile care erau cele mai aproape în asemănare cu cele ale zeilor. Și nici nu avea vreo conexiune cu imortalitatea. Imortalitatea era atât umană cât și divină, dar nu era proprietatea oamenilor individuali, „pentru care moartea nu este doar necesar, ci și frecvent de dorit”. Prin contrast, era definitiv proprietatea potențială a comunităților umane: „dacă un stat (*civitas*) este distrus și stins, este ca și cum — pentru a compara lucrurile

mici cu cele mari — întreaga lume ar fi să piară și să se dărâme”⁸⁰. Pentru comunități, moartea nu este nici necesară și nici vreodată de dorit; ea vine doar ca pedeapsă, „pentru că o comunitate ar trebui să fie constituită pentru a fi eternă”⁸¹. Toate acestea sunt din tratatul care încheie Visul lui Scipio — astfel, Cicero, deși bătrân și dezamăgit acum, în mod clar nu și-a schimbat mintea. Ca o materie de fapt, nimic chiar în *Republica* însăși nu ne pregătește pentru finalul din Visul lui Scipio — cu excepția lamentațiilor din Cartea cinci: „doar în cuvinte și datorită viicilor noastre, și pentru nicio altă rațiune, mai păstrăm încă și avem lucrul public [*res publica*, materia de subiect a întregului tratat]; lucrul în sine l-am pierdut acum mult timp”⁸².

Iar apoi vine visul⁸³. Scipio Africanul, învingătorul Cartaginei, povestește un vis pe care l-a avut la scurt timp după ce-a distrus orașul. Visul i-a arătat un mai târziu unde a întâlnit un strămoș care i-a spus că va distruge Cartagina și l-a prevenit că după distrugerea orașului va trebui să restaureze lucrul public în Roma prin asumarea autorității supreme de Dictator, doar dacă va scăpa de a fi asasinat — lucru care, în final, nu l-a putut face. (Cicero intenționa să spună că Scipio ar fi putut fi capabil să salveze republica) Iar pentru a face treaba corespunzător, pentru a chema curajul necesar, i se spune că ar trebui să țină (*sic habeto*) următoarele ca fiind adevărate: oamenii care au păstrat *patria* sunt siguri de a-și găsi locul lor în cer și de a fi slăviți cu timp etern. „Pentru că zeului cel mai înalt care guvernează lumea nu-i plac nimic mai mult decât ansamblurile și inter-legăturile oamenilor care sunt numite state; guvernatorii și conservatorii lor se întorc la cer după ce-au părăsit lumea. Meseria lor pe pământ este de a sta pază asupra pământului”. Asta, desigur, nu implică o promisiune creștină de rezurecție într-un mai târziu; și chiar dacă citarea dorințelor divinului este încă în filonul tradițiilor romanice, sună și o notă de rău augur: e ca și cum, eșuând promisiunea unei astfel de recompense, oamenii nu ar mai vrea să facă ceea ce lucrul public cere de la ei.

Pentru că — și asta e esențial — recompensele acestei

lumi, strămoșul lui Scipio îl informează, nu sunt pe nicio cale suficiente pentru a te compensa în muncile tale. Sunt insubstanțiale și inreale dacă te gândești la ele din perspectiva dreaptă: sus în cer, Scipio este invitat să privească în jos pe pământ, iar pământul apare atât de mic încât „era îndurerat să vadă imperiul nostru ca un simplu punct”. După care îi este spus: dacă pământul îți apare mic de aici, atunci privește întotdeauna spre cer încât să poți să disprețuiești materiile umane.

Pentru că ce fel de faimă vei fi capabil să obții în conversația oamenilor sau ce fel de glorie printre ei? Nu vezi cât de strâmt e spațiul în care stau gloria și faima? Iar cei care vorbesc despre noi azi, cât de mult vor vorbi? Și chiar dacă ar fi rațiune de a ne plasa încrederea în tradiție și memoria generațiilor viitoare, într-o zi vor fi catastrofe naturale — inundații și foc — astfel că nu putem obține o faimă de lungă durată, și cu atât mai puțin una eternă. Dacă îți vei ridica ochii vei vedea cât de futile sunt toate acestea; faima nu a fost niciodată eternă, iar uitarea eternității o stinge.

Am dat fondul pasajului în lungime pentru a face clar cât de mult stau în contradicție deschisă aceste trenuri de gândire propuse cu ceea ce Cicero, în comun cu alți romani educați, a crezut întotdeauna și a exprimat chiar în aceeași carte. În contextul nostru, am vrut să ofer un exemplu (chiar unul eminent, poate primul înregistrat în istoria intelectuală) a cum anumite trenuri de gândire țintesc într-adevăr la a se gândi pe sine în afara lumii, iar asta prin mijloacele *relativizării*. În relație cu universul, pământul este doar un punct; de ce contează ce se întâmplă pe el? În relație cu imensitatea timpului, secolele sunt doar momente; de ce contează ce fac oamenii? În relație cu moartea, aceeași pentru toți, tot ceea ce e specific și evidențiable își pierde greutatea; dacă nu este niciun mai târziu — iar viața după moarte pentru Cicero nu este un articol de credință, ci o ipoteză morală — orice ai face sau ai suferi nu contează. Aici, gândirea înseamnă a urma o secvență de raționare care te va ridica la un punct de vedere în afara lumii aparițiilor, dar și în afara propriei tale vieți.

Filozofia este chemată pentru a compensa pentru frustrările politicii sau, mai general, ale vieții însăși.

Acesta este doar începutul unei tradiții care a culminat filozofic în Epictet și care a ajuns climaxul de intensitate aproximativ cinci sute de ani mai târziu, la sfârșitul imperiului roman. *Consolațiile Filozofiei* ale lui Boethius, una dintre cele mai populare cărți pe parcursul Evului Mediu și rar citită de cineva astăzi, a fost scrisă într-o condiție de extremitate de care Cicero nu a avut nicio premoniție. Boethius, un nobil roman, căzut de la înălțimea averii, s-a găsit pe sine în închisoare și așteptând execuția. Datorită acestui cadru, cartea a fost asemănată cu *Phaidros* — o analogie destul de ciudată: Socrate este în mijlocul prietenilor după un proces în care i s-a permis să vorbească îndelung în apărarea sa și așteaptă o moarte ușoară, lipsită de durere, iar Boethius a fost închis fără a fi ascultat, absolut singur după ce sentința la moarte a fost pronunțată într-un proces simulat la care nici nu a fost prezent, și cu atât mai puțin i s-a dat oportunitatea de a se apăra, iar acum așteaptă execuția prin torturi lente și abominabile. Deși este un creștin, este Filozofia și nu Zeul sau Hristos e cea care vine să-l consoleze; și chiar dacă, în timpul petrecut la slujba sa înaltă și-a cheltuit „răgazul secret” studiind și traducând Platon și Aristotel, el se consolează pe sine cu trenuri de gândire tipic ciceroniene și de asemenea stoice. Cu excepția că ceea ce a fost doar relativizare în visul lui Scipio devine acum anihilare violentă. „Spațiile imense ale eternității”, la care, în dificultate, trebuie să-ți direcționezi mintea, anihilează realitatea așa cum există ea pentru muritori; mereu-schimbându-se natură a Fortunei anihilează orice plăcere, fiindcă chiar dacă te bucuri de ceea ce Fortuna îți oferă (bogății, onoruri, faimă), ești în frică constantă de a nu le pierde. Frica anihilează toată fericirea. Tot ceea ce, negândind, crezi că există nu există odată ce începi să te gândești la ele — asta e ceea ce Filozofia, zeița consolării, îi spune. Iar aici vine întrebarea asupra răului, care este abia atinsă de Cicero. Trenul de gândire preocupat de rău, încă destul de primitiv la Boethius, deja conține toate elementele pe care le găsim mai târziu într-o formă mult mai sofisticată și

mai complexă de-a lungul Evului Mediu. El merge astfel: Zeul este cauza finală a tot ceea ce este; Zeul ca „cel mai înalt bine” nu poate fi cauza răului; tot ceea ce este trebuie să aibă o cauză; deoarece sunt doar cauze aparente pentru rău și nu cauze ultime, răul nu există. Cei răi, îi spune Filozofia, nu doar că nu sunt puternici, ei *nu sunt*. Ceea ce negândind consideri rău își are locul său în ordinea universului, iar întrucât este, este necesar bun. Aspectele sale rele sunt doar o iluzie a simțurilor de care poți scăpa prin gândire. Este vechiul îndemn stoic: ceea ce negi prin gândire — iar gândirea este în puterea ta — nu te poate afecta. Gândirea face ceea ce negi inreal. Imediat, desigur, suntem amintiți de glorificarea lui Epictet a ceea ce astăzi ar putea fi numit voința de putere; și, incontestabil, există un element de *voire* în acest tip de gândire. A gândi de-a lungul acestor linii înseamnă a acționa asupra ta — singura acțiune care a rămas când toată acțiunea în lume a devenit futilă.

Ceea ce este foarte remarcabil la această gândire a antichității târzii este că ea este exclusiv centrată pe sine. La asta, John Adams, care a trăit într-o lume nu total ieșită din articulație, a avut un răspuns: „un pat de moarte, se spune, arată goliciunea titlurilor. Aceasta poate să fie. [Totuși]... ar trebui ca legile și guvernământul, care regulează lucrurile sublunare, să fie neglijate deoarece par bule în ora morții?”⁸⁴

M-am ocupat cu două surse din care gândirea, așa cum o știm istoric, a izvorât, una grecească, una romană, iar ele sunt diferite până la punctul de a fi opuse. Pe de o parte, mirarea admirantă la spectacolul în care omul este născut și pentru a cărui apreciere este atât de bine echipat în minte și trup; pe de altă parte, teribila extremitate de a fi aruncat într-o lume a cărei ostilitate este copleșitoare, unde frica este predominantă și de care omul face extremul pentru a scăpa. Sunt indicații numeroase că această a două experiență nu era în niciun caz străină grecilor. Remarca lui Sofocle „a nu fi născut depășește orice *logos*; al doilea bine de departe este de a trece pe cât posibil de rapid odată ce-am venit”⁸⁵ pare să fi fost variația

poetului a unei spunerii proverbiale. Faptul remarcabil este că, din cât cunosc, această stare nu este nicăieri menționată ca o sursă pentru gândirea grecească; poate chiar și mai remarcabil, nu a produs nicăieri vreo filozofie mare — decât dacă unul vrea să-l numere pe Schopenhauer printre marii gânditori. Dar deși mentalitățile grecești și romane erau lumi separate, și deși eroarea principală a manualului de istoria filozofiei este netezirea unor distincții atât de ascuțite — până când pare că fiecare a spus cumva vag același lucru — este de asemenea adevărat că ambele mentalități au lucruri în comun.

În ambele cazuri, gândirea părăsește lumea aparițiilor. Doar pentru că gândirea implică retragerea poate aceasta să fie folosită ca instrument de evadare. Mai mult, așa cum a fost deja accentuat, gândirea implică o neconștiință asupra corpului și a sinelui și pune în locul lor experiența purei activități, mult mai gratificantă, potrivit lui Aristotel, decât satisfacerea tuturor celorlalte dorințe, deoarece pentru fiecare altă plăcere depindem de altceva sau de altcineva⁸⁶. Gândirea este singura activitate care nu are nevoie de nimic decât de sine pentru exercițiul său. „Un om generos are nevoie de bani pentru a performa acte generoase... iar un om al auto-controlului are nevoie de oportunitatea tentației”⁸⁷. Fiecare altă activitate de rang înalt sau jos are ceva de învins în afară de sine. Aceasta este adevărat chiar și pentru artele performative, precum cântatul la flaut, al cărui final și scop este exercițiul însuși — pentru a nu mai spune de muncile productive, care sunt întreprinse pentru rezultatul lor și nu pentru ele însele și unde fericirea, satisfacția unei lucrări bine făcute, vine după ce activitatea în sine a ajuns la un sfârșit. Frugalitatea filozofilor a fost întotdeauna proverbială, iar Aristotel menționează asta: „un om angajat în activitate teoretică nu are nevoi... iar lucrurile multe sunt doar o piedică pentru aceasta. Doar întrucât este o ființă umană... va avea nevoie de asemenea lucruri pentru afacerea de a fi om [*anthrōpeuesthai*]” — a avea un corp, a trăi împreună cu alți oameni, și mai departe. În același filon, Democrit recomandă abstenența pentru gândire: ea învață cum *logos*-ul își derivă plăcerile de la sine (*auton ex*

beautou)⁸⁸.

Neconștiința corpului în experiența gândirii combinată cu pura plăcere a activității explică mai bine decât orice altceva nu doar efectele liniștitoare, consolatoare pe care anumite trenuri de gândire le-au avut asupra oamenilor din antichitatea târzie, dar și extrem de curioasele lor teorii privind puterea minții asupra corpului — teorii clar respinse de experiența comună. Gibbon scrie în comentariile sale despre Boethius: „aceste topice de consolare, atât de evidente, de vagi, sau atât de confuze, sunt lipsite de efect în a îmblânzi sentimentele naturii umane”, iar victoria finală a creștinismului, care a oferit aceste „topice” ale filozofiei ca fapte literale și promisiuni sigure, dovedește câtă dreptate avea Gibbon⁸⁹. El a adăugat: „Și totuși simțământul adversității poate fi distras prin munca gândirii”, și a indicat cel puțin la ceea ce e în actual cazul, anume, frica pentru corp dispare atât timp cât „munca gândirii” durează, nu deoarece conținuturile gândirii pot să depășească frica, ci deoarece activitatea gândirii te face neconștient de a avea un corp și poate chiar depăși senzațiile unor disconforturi minore. Excesiva putere a acestei experiențe ar putea elucida faptul istoric de altfel destul de ciudat că antica dihotomie corp-minte, cu a sa puternică ostilitate împotriva corpului, a putut fi adoptată virtual intactă de credința creștină, care era bazată în definitiv pe dogma încarnării (Cuvântul a devenit Carne) și pe credința în rezurecție corporală, astfel, bazată pe doctrine care ar fi trebuit să scrie sfârșitul dihotomiei corp-minte și a ghicitorilor sale inrezolvabile.

Înainte de a ne întoarce la Socrate, vreau să menționez pe scurt contextul curios în care cuvântul „a filozofa”, verbul, nu substantivul, și-a făcut prima apariție. Herodot ne spune de Solon, care, după ce a încadrat legile pentru Atena, a plecat zece ani în călătorie, în principal din rațiuni politice, dar și pentru vederea-priveliștilor {sight-seeing} — *theōrein*. El a ajuns la Sardis unde Croesus era în lumea puterii sale. Iar Croesus, după ce i-a arătat lui Solon toate bogățiile sale, i s-a adresat astfel: „străine, mare cuvânt ne-a venit despre tine,

înțelepciunea ta și plimbările tale, anume, că ai vizitat multe ținuturi de pământ filozofând la spectacolele pe care le-ai văzut. De ceea mi-a apărut mie să te întreb dacă ai văzut pe unul pe care să-l consideri cel mai fericit dintre toți.”⁹⁰ (restul poveștii este cunoscut: lui Croesus, așteptând să fie numit cel mai fericit om de pe pământ, i se spune că niciun om, indiferent de cât de norocos este, nu poate fi numit fericit înainte de moartea sa). Croesus se adresează lui Solon nu pentru că a văzut multe ținuturi, ci pentru că este faimos pentru filozofare, pentru reflecția asupra a ceea ce vede; iar răspunsul lui Solon, deși bazat pe experiență, este clar dincolo de experiență. Pentru că întrebării Cine este cel mai fericit dintre muritori? el i-a substituit întrebarea Ce este fericirea pentru muritori? Iar răspunsul la această întrebare este un *philosophoumenon*, o reflecție asupra afacerilor umane (*anthrōpeiōn pragmatōn*) și asupra lungimii vieții umane, în care nicio zi „nu e ca alta”, astfel că „omul e de-a-ntregul șansă”. Sub asemenea condiții este înțelept „a aștepta și a marca sfârșitul”⁹¹, pentru că viața omului este o poveste, și doar sfârșitul poveștii, când totul este complet, poate să-ți spună despre ce a fost totul. Viața umană, deoarece este marcată de un început și un sfârșit, devine întreg, o entitate în sine care poate fi subiectată judecății doar după ce a sfârșit în moarte; moartea nu doar sfârșește viața, ea îi conferă o tăcută completitudine, ruptă din fluxul hazardic pentru care toate lucrurile umane sunt subiecte. Acesta este fondul a ceea ce mai târziu a devenit un *topos* proverbial de-a lungul antichității grecești și latine — *nemo ante mortem beatus dici potest*⁹².

Solon însuși era foarte conștient de natura dificilă a unor propoziții atât de înșelător de simple. Într-un fragment care se leagă foarte bine cu povestea spusă de Herodot, el este înregistrat ca spunând: „cel mai greu este a percepe ascunsă (*aphanes*) măsură de judecare, care, cu toate acestea [deși nu apare], ține limitele tuturor lucrurilor”⁹³. Aici, Solon sună ca un predecesor al lui Socrate, care, de asemenea, după cum au spus mai târziu, a vrut să aducă filozofia din cer pe pământ, iar astfel a început să examineze măsurile invizibile prin care

judecăm afacerile umane. Atunci când a fost întrebat cine este cel mai fericit printre oameni, Solon a răspuns prin ridicarea întrebării Și ce este, dacă îmi poți spune, fericirea, cum o vei măsura? — în același fel în care Socrate va ridica întrebările Ce este curajul, pietate, prietenia, *sōphrosynē*, cunoașterea, justiția și mai departe?

Dar Solon dă un fel de răspuns, iar acest răspuns, drept înțeles în implicațiile sale, chiar conține ceea ce oamenii de azi ar numi o întreagă filozofie în sensul de *Weltanschauung*: incertitudinea viitorului face viața umană mizerabilă, „pericolul este inherent în toate lucrările și faptele, nimeni nu cunoaște cum va deveni un lucru odată ce-a fost început, cel care face bine acum eșuează să prevadă ce fortună bolnavă îi va cădea în față, în timp ce zeul dă noroc bun în toate făcătorului de rău”⁹⁴. Prin urmare, „niciun om nu poate fi numit fericit cât timp este în viață” înseamnă în actual: „niciun om nu este fericit; toți muritorii pe care-i privește Soarele sunt nenorociți”⁹⁵. Aceasta este mai mult decât o reflecție; este deja un fel de doctrină și, ca atare, e insocratică. Pentru că Socrate, confruntat cu asemenea întrebări, concludă virtual fiecare dialog socratic spunând: „am eșuat complet în a descoperi ceea ce este”⁹⁶. Iar acest caracter aporetic al gândirii socratice înseamnă: mirarea admirantă la faptele juste sau curajoase văzute de ochii corpului dau naștere la asemenea întrebări precum Ce este justiția? Ce este curajul? Existența justiției sau curajului a fost indicată simțurilor mele prin ceea ce am văzut, deși ele însele nu sunt prezente în percepția simțită, și prin urmare nu sunt date ca realitate auto-evidentă. Întrebarea socratică de bază — *Ce înțelegem {mean}* atunci când folosim această clasă de cuvinte, mai târziu numite „concepte”? — se ridică din acea experiență. Dar mirarea originară nu este doar nerezolvată în asemenea întrebări, deoarece rămân fără răspuns, ci este reîntărită. Ceea ce începe în mirare sfârșește în perplexitate iar astfel conduce înapoi la mirare: cât de minunat că oamenii pot performa fapte juste sau curajoase chiar dacă nu știu și nu pot da seama de ce este justiția sau curajul.

17. Răspunsul lui Socrate

La întrebarea Ce ne face să gândim? am dat (cu excepția lui Solon) răspunsuri istorice reprezentative oferite de filozofi profesionali. Aceste răspunsuri sunt dubioase tocmai pentru această rațiune. Întrebarea, atunci când este întebată de către un profesional, nu se ridică din propria experiență în timpul angajării în gândire. Ea este întebată din afară — fie că acel afară este constituit de interesele sale profesionale ca gânditor, fie de simțul comun din sine care-l face să chestioneze o activitate care este în afara ordinii în viețuirea ordinantă. Iar răspunsurile pe care le primim apoi sunt întodeauna prea generale și prea vagi pentru a avea mult sens în trăirea fiecărei zile, în care gândirea, cu toate acestea, își face constant loc și întrerupe constant ordinantele procese ale vieții — așa cum viețuirea ordinantă întrerupe gândirea. Dacă despuim aceste răspunsuri de conținutul lor doctrinal, care desigur variază enorm, tot ceea ce obținem sunt confesiuni ale unei nevoi: nevoia de a concretiza implicațiile mirării platonice, nevoia (în Kant) facultății raționante de a transcende limitările cunoscibilului, nevoia de a fi reconciliat cu ceea ce este și cursul lumii — care apare în Hegel ca „nevoia pentru filozofie”, ce poate transforma ocurențele din afara ta în propriile tale gânduri — sau nevoia pentru căutarea sensului a orice este sau are loc, așa cum am spus aici, nu mai puțin general, nu mai puțin vag.

Este această lipsă de ajutor a ego-ului gânditor de a da seama de sine ceea ce a făcut filozofii, gânditorii profesionali, un trib atât de dificil de mînuit. Pentru că problema este că ego-ul gânditor, așa cum am văzut — în distincție de sinele care, desigur, există și el în fiecare gânditor —, nu are nicio urgență de a apărea în lumea aparițiilor. Este un individ alunecos, nu doar invizibil altora, dar și, pentru sine, impalpabil, imposibil de prins. Asta este, în parte, datorită activității sale pure și fiindcă — cum a spus Hegel cândva — „ca ego abstract este eliberat de particularitatea tuturor celorlalte proprietăți, dispoziții, etc., și este activ doar față de general, care este

același pentru toți individualii”⁹⁷. În orice caz, văzut din lumea aparițiilor, din piață, ego-ul gânditor trăiește întotdeauna în ascundere, *lathē biōsas*. Iar întrebarea noastră, Ce ne face să gândim?, întreabă în actual de căile și mijloacele pentru a-l aduce în afara ascunderii, al tachina, pentru a spune astfel, înspre manifestare.

Cea mai bună, în fapt singura, cale la care mă pot gândi pentru a putea ține întrebarea este a căuta un model, un exemplu de gânditor care nu a fost un profesional, care în persoana sa a unit pasiuni aparent contradictorii, pentru gândire și acțiune — nu în sensul de a fi dornic de a-și aplica gândurile sau de a stabili standarde teoretice pentru acțiune, ci în mult mai relevantul sens de a fi la fel de acasă în ambele sfere și capabil de a se muta dintr-o sferă în alta cu aparent cea mai mare ușurință, foarte mult la fel cum ne mutăm și noi constant înainte și înapoi între experiențele în lumea aparițiilor și nevoia de a reflecta asupra lor. Cel mai potrivit pentru acest rol ar fi un om care nu s-a numărat pe sine nici în rândul celor mulți și nici în rândul celor puțini (o distincție la fel de veche precum Pitagora), care nu a avut nicio aspirație de a fi conducător de oameni, nici măcar o cerere de a fi privit ca o bună potrivire, datorită înțelepciunii sale superioare de acționare, într-o funcție de sfătuire pentru cei în putere, dar nici un om supus rapid să fie condus; pe scurt, un gânditor care a rămas întotdeauna om între oameni, care nu ocolea piața, care era un cetățean între cetățeni, nefăcând nimic și neafirmând nimic decât ceea ce era în opinia sa că fiecare cetățean ar trebui să facă și să aibă dreptul să o facă. Un astfel de om ar trebui să fie dificil de găsit: dacă ar fi capabil să reprezinte pentru noi activitatea de gândire în actual, nu ar fi lăsat un corp de doctrină în spate; nu i-ar fi părut să-și scrie gândurile chiar dacă, după ce termina cu gândirea, exista un anumit reziduu destul de tangibil pentru a putea fi așezat în alb și negru. Vei fi ghicit că mă gândesc la Socrate. Nu am cunoaște multe despre el, cel puțin nu destul pentru a ne impresiona grozav, dacă nu ar fi făcut o impresie atât de enormă asupra lui Platon, și am putea să nu știm nimic despre el, poate nici de la Platon,

dacă nu ar fi decis să-și enunțe viața, nu pentru vreo credință sau doctrină specifică — nu avea niciuna —, ci simplu pentru dreptul de a examina opiniile altor oameni, a se gândi la ele și a-și ruga interlocutorii să facă la fel.

Sper că cititorul nu va crede că l-am ales pe Socrate la întâmplare. Dar trebuie să dau un avertisment: există o mare controversă asupra Socratelui istoric, și deși aceasta este una dintre cele mai fascinante topice pentru dispute erudite, o voi ignora⁹⁸ și voi menționa doar în trecere ceea ce este poate osul principal al disputei — anume, credința mea că există o linie despărțitoare ascuțită între ceea ce este autentic socratic și filozofia predată de către Platon. Piatra de încercare este aici faptul că Platon l-a folosit pe Socrate ca filozoful, nu doar în dialogurile timpurii clar „socratice”, ci și mai târziu, atunci când l-a făcut purtătorul de cuvânt pentru teorii și doctrine care erau în întregul lor nesocratice. În multe instanțe, Platon a marcat el însuși diferențele, de exemplu, în *Banchetul*, în discursul faimos al Diotimei, care ne spune explicit că Socrate nu cunoaște nimic despre „marele misterii” și ar putea să nu fie capabil de a le înțelege. În alte instanțe, totuși, linia este încețoșată, de obicei pentru că Platon putea încă aprecia că publicul cititor va fi conștient de anumite inconsistențe enorme — ca atunci când îl lasă pe Socrate să spună în *Theaetet*⁹⁹ că „marii filozofi... din tinerețea lor nu au știut niciodată drumul spre piață”, o afirmație anti-socratică dacă a existat una vreodată. Și totuși, pentru a face materiile și mai grele, asta nu înseamnă că același dialog nu dă informații autentice despre Socrate cel real¹⁰⁰.

Nimeni, mă gândesc, va disputa serios că alegerea mea este justificabilă istoric. Și mai puțin justificabil, poate, este transformarea unei figuri istorice într-un model, pentru că, fără niciun dubiu, o anumită transformare este necesară dacă figura în chestiune este să performeze funcția pe care i-o atribuim. Etienne Gilson, în marea sa carte despre Dante, a scris că în *Divina comedie* „un personaj... conservă... suficient de multă realitate istorică pe cât cere funcția reprezentativă care i-a atribuit-o Dante”¹⁰¹. Pare destul de ușor a oferi acest

tip de libertate poeților și a o numi o licență — dar e mai grav când non-poeții își încearcă mâna cu ea. Totuși, justificat sau nu, aceasta este chiar ceea ce facem atunci când construim „tipuri ideale” — nu din pânză întreagă, ca în alegoriile și abstracțiile personificate atât de dragi inimilor poeților răi și unor erudiți, ci din îmbulzeala de ființe vii trecute și prezente care par să posede o semnificație reprezentativă. Iar Gilson indică cel puțin la adevărata justificare a acestei metode (sau tehnici) atunci când discută partea reprezentativă atribuită de Dante lui Aquino: Thomas cel real, arată Gilson, nu ar fi făcut ceea ce Dante l-a pus să facă — să-l eulogizeze pe Siger de Brabant —, dar singura rațiune pentru care Thomas cel real ar fi respins să pronunțe o asemenea eulogie ar fi fost o anumită slăbiciune umană, un defect de caracter, „parte din machiajul său”, cum spune Gilson, „pe care a trebuit să-l lase la poarta *Paradiso*-ului pentru a putea intra”¹⁰². Sunt un număr de trăsături în Socratele xenofonian, de a cărui credibilitate istorică nu trebuie să ne îndoim, dar pe care Socrate ar fi trebuit să le lase la poarta Paradisului.

Primul lucru pe care-l remarcăm în dialogurile socratice ale lui Platon este că sunt toate aporetice. Argumentul fie nu conduce nicăieri, fie merge în cercuri. Pentru a cunoaște ce este justiția trebuie să cunoști ce este cunoașterea, iar pentru a cunoaște asta trebuie să ai o noțiune anterioară, ne-examinată a cunoașterii¹⁰³. Astfel, „un om nu poate încerca să descopere nici ceea ce știe și nici ceea ce nu știe. Dacă știe, nu are nevoie de cercetare; dacă nu știe... nici nu va ști ce ar trebui să caute”¹⁰⁴. Sau, în *Euthyphro*: pentru a fi pios trebuie să știi ce este pietatea. Lucrurile care plac zeilor sunt pioase; dar sunt pioase deoarece plac zeilor sau plac zeilor fiindcă sunt pioase?

Niciunul dintre *logoi*, argumente, nu stă vreodată; se mișcă în jur. Și deoarece Socrate, punând întrebări la care *nu* cunoaște răspunsurile, le pune în mișcare, odată ce afirmațiile au parcurs tot cercul, este de obicei Socrate cel care, cu voioșie, propune a începe din nou și a întreba ce este justiția sau pietatea sau cunoașterea sau fericirea¹⁰⁵. Pentru că topicele

acestor dialoguri timpurii sunt foarte simple, concepte de fiecare zi, așa cum apar ele de fiecare dată când oamenii își deschid gurile și încep să vorbească. Introducerea merge de obicei astfel: pentru a fi siguri, sunt oameni fericiți, fapte juste, oameni curajoși, lucruri frumoase de văzut și admirat, fiecare-corp {everybody} cunoaște despre ele; problema începe cu substantivele noastre, probabil derivate din adjectivele pe care le aplicăm în diverse cazuri particulare așa cum ne *apar* nouă (*vedem* un om fericit, *percepem* o faptă curajoasă sau o decizie justă). În scurt, problema sosește cu asemenea cuvinte precum *fericire*, *curaj*, *justiție*, și mai departe, ceea ce numim acum „concepte” — „măsura non-aparițională” a lui Solon (*aphanes metron*), „cea mai dificilă pentru minte de a o înțelege, dar în orice caz păstrând limita la toate lucrurile”¹⁰⁶ — și ceea ce Platon, ceva mai târziu, a numit idei perceptibile doar prin ochii minții. Aceste cuvinte sunt parte esențială din vorbirea noastră de fiecare zi și încă nu putem da seama de ele; atunci când încercăm să le definim, ele devin alunecoase; când vorbim despre sensul lor, nimic nu mai stă, totul începe să se miște. Astfel că, în loc să repetăm ceea ce am învățat de la Aristotel, că Socrate a fost omul care a descoperit „conceptul”, vom întreba ce a făcut Socrate când l-a descoperit. Pentru că, cu siguranță, aceste cuvinte erau parte din limba greacă înainte ca el să forțeze atenienii și pe sine să dea seama de ceea ce ei și el înțelegeau prin ele — cu convingerea fermă, desigur, că nicio vorbire nu ar fi posibilă fără ele.

Astăzi, asta nu mai este sigur. Cunoașterea noastră a așa-numitelor limbi primitive ne-a învățat că gruparea a multor particulare sub un nume comun tuturor nu este în niciun caz cursul de preferat; aceste limbi, al căror vocabular este de dese ori atât de remarcabil de bogat, nu au suficiente substantive abstracte chiar în relație cu obiecte clar vizibile. Pentru a simplifica materia, să luăm un substantiv care nouă nu ne mai sună deloc abstract. Putem folosi cuvântul „casă” pentru un număr foarte mare de obiecte — pentru coliba din lut a unui trib, pentru palatul unui rege, pentru casa de la țară a unui orașean, pentru bordeiul din sat, pentru casa

apartament din oraș — dar cu greu l-am putea folosi pentru corturile mișcătoare ale unor nomazi. Casa în și prin ea, *auto kath'auto*, ceea ce ne face să folosim cuvântul pentru toate aceste particulare și foarte diferite clădiri, nu este niciodată văzută, nici de ochii corpului, nici de cei ai minții; fiecare casă imaginată, fie ea oricât de abstractă, cu un minim pentru a fi recunoscută, este deja o casă particulară. Această altă casă, invizibilă, despre care trebuie să avem o noțiune pentru a putea recunoaște clădirile particulare drept case, a fost explicată în moduri diferite și numită prin nume diferite în istoria filozofiei; nu de asta ne ocupăm aici, deși am găsi mai puțin greu de a o defini decât cuvinte precum „fericire” sau „justiție”. Punctul aici este că implică ceva considerabil mai puțin tangibil decât structura percepută prin ochii noștri. Implică „a fi acasă pentru cineva” și „a fi locuită” așa cum niciun cort, întins astăzi și coborât mâine, nu ar putea găzdui sau servi ca loc de locuire. Cuvântul „casă” este „măsura nevăzută”, „ține limita tuturor lucrurilor” ce aparțin locuirii; este un cuvânt care nu ar putea exista decât dacă unul ar fi presupus gândirea asupra a fi acasă, locuind, având o casă. Ca și cuvânt, „casă” este prescurtarea pentru toate aceste lucruri, tipul de prescurtare fără de care gândirea și rapiditatea sa caracteristică nu ar fi deloc posibile. *Cuvântul „casă” este ceva ca un gând înghețat pe care gândirea trebuie să-l dezghețe* de fiecare dată când vrea să găsească sensul originar. În filozofia medievală, acest tip de gândire se numea „meditație”, iar cuvântul ar trebui să fie auzit diferit de, chiar opus la, contemplație. În orice caz, acest tip de reflecție cugetândă nu produce definiții și în acest sens este complet fără rezultate, deși cineva care a cugetat sensul „casei” ar putea să-și facă privirea mai bună.

Oricum, Socrate, este spus de dese ori, ar fi crezut în predabilitatea virtuții, și pare într-adevăr să fi ținut că vorbirea și gândirea despre pietate, justiție, curaj, și restul, erau probabile a face oamenii mai pioși, mai juști, mai curajoși, împotriva faptului că nici definiții și nici „valori” nu le erau date pentru a-și direcționa comportamentul viitor.

Ceea ce a crezut Socrate în actual despre asemenea materii poate fi cel mai bine ilustrat prin comparațiile pe care și le-a aplicat singur. S-a numit pe sine un tăun și o moșitoare; în darea de seamă a lui Platon, cineva îl numește „calcan”, un pește care-și paralizează și amortește ținta prin contact, iar Socrate a recunoscut comparația ca fiind aptă, în măsura în care ascultătorii săi înțelegeau că „calcanul paralizează pe ceilalți doar prin paralizia lui... Nu este ca și cum, cunoscând răspunsurile, dezorientez alți oameni. Adevărul este că îi infectez cu perplexitatea pe care o simt chiar eu”¹⁰⁷. Care, desigur, exemplifică limpede singurul fel în care gândirea poate fi predată — chiar dacă Socrate, așa cum a spus de repetate ori, nu a predat nimic, pentru simplul fapt că nu avea nimic de predat; era „steril” precum moașele din Grecia, care erau dincolo de vârsta de a purta copii. (Fiindcă nu avea nimic de predat, niciun adevăr de înmânat, a fost acuzat că niciodată nu și-a arătat propria vedere [*gnomē*] — așa cum aflăm din Xenofon, cel care l-a apărat împotriva acestei acuzații.)¹⁰⁸ Pare că el, spre deosebire de filozofii profesionali, a simțit imboldul de a verifica dacă colegii săi oameni îi împărțeau perplexitățile — iar asta e destul de diferit de înclinarea de a căuta soluții la ghicitori și apoi a le demonstra celorlalți.

Să ne uităm scurt la cele trei comparații. Prima, Socrate este un tăun: știe cum să-i înțepe pe cetățenii care, fără el, ar „dormi în continuare nederanjați pentru restul vieții lor” dacă nu ar veni cineva să-i trezească. Și la ce îi trezește? La gândire și examinare, o activitate fără de care viața, în vederea lui, nu numai că nu ar valora prea mult, dar nici nu ar fi din plin vie. (Pe acest subiect, în *Apologie* ca și în alte cazuri, Socrate spune aproape opusul a ceea ce Platon l-a făcut să spună în „apologia îmbunătățită” din *Phaedo*. În *Apologie*, Socrate le spune colegilor săi oameni de ce ar trebui să trăiască și cum, deși viața îi e „foarte dragă”, nu îi este frică de moarte; în *Phaedo*, el explică prietenilor cât de împovărătoare este viața și cât de bucuros este să moară)

A doua, Socrate este o moașă: în *Theaetet*, el spune că

se datorează sterilității sale că știe cum să moșească gândurile celorlalți; mai mult, mulțumită sterilității, are o cunoaștere expertă a moșitului și poate decide dacă nou-născutul este un copil adevărat sau un simplu ou rău de care cel care îl poartă trebuie curățat. Dar în dialoguri, cu greu a adus vreunul dintre interlocutorii lui Socrate ceva care să nu fie un ou stricat și pe care Socrate să-l considere demn de a fi păstrat în viață. Mai degrabă, a făcut ceea ce Platon în *Sofistul*, cu siguranță gândindu-se la Socrate, le-a spus sofistilor: i-a epurat pe oameni de „opiniile” lor, anume, de acele pre-judecăți ne-examinate care i-ar împiedica de la gândire — ajutându-i, cum spune Platon, să scape de răul din ei, opiniile lor, dar fără a-i face buni, dându-le adevărul¹⁰⁹.

A treia, Socrate, știind că nu știe, și cu toate acestea nedoritor să cedeze aici, rămâne statornic în perplexitățile sale și, precum calcanul, se paralizează pe sine și paralizează pe toți cei cu care intră în contact. Calcanul, la prima privire, pare să fie opusul tăunului; paralizează pe când tăunul trezește. Totuși, ceea ce nu poate arăta decât ca paralizare din afară — din punctul de stare al afacerilor umane ordinante — este *simțit* ca cel mai înalt statut de a fi activ și viu. Există, în pofida lipsei de evidență documentară asupra experienței gândirii, un număr de voci de gânditori de-a lungul secolelor pentru a confirma acestea.

Așadar, Socrate, tăun, moașă, calcan, nu este un filozof (nu predă nimic și nu are nimic de predat) și nu este nici un sofist, deoarece nu afirmă că ar face oamenii mai înțelepți. El doar le indică că nu sunt înțelepți, că nimeni nu este — o „preocupare” care-l ține atât de ocupat încât nu are timp nici pentru afacerile publice, nici pentru cele private¹¹⁰. Și în timp ce se apară viguros împotriva acuzei de corupție a tinerilor, el nu pretinde nicăieri că i-ar îmbunătăți. Cu toate acestea, el afirmă că apariția în Atena a gândirii și a examinării reprezentate prin sine a fost cel mai mare bine care s-a abătut peste Oraș¹¹¹. Astfel, s-a cernat de ceea ce este bună gândirea, deși, în acesta, ca și în celelalte aspecte, nu dă un răspuns clar. Putem fi siguri că un dialog cu întrebarea La ce

este bună gândirea? s-ar fi încheiat în aceleași perplexități ca și toate celelalte dialoguri.

Dacă a existat o tradiție socratică în gândirea occidentală, dacă, în cuvintele lui Whitehead, istoria filozofiei ar fi o colecție de note de subsol nu la Platon, ci la Socrate (care, desigur, ar fi imposibil), cu siguranță nu am găsi niciun răspuns la întrebarea noastră, ci un număr de variații a ei. Socrate însuși, bine conștient că se ocupa cu invizibile în întreprinderea sa, a folosit o metaforă pentru a explica activitatea gândirii — metafora vântului: „vânturile în sine sunt invizibile, dar ceea ce fac este manifest pentru noi și cumva le simțim apropierea”¹¹². Găsim aceeași metaforă în Sofocle, care (în *Antigona*¹¹³) numără „gândul rapid ca vântul” printre cele mai dubioase, „inspiratoare de cumplit” (*deina*) lucruri cu care oamenii au fost blestemați sau binecuvântați. În timpul nostru, Heidegger vorbește ocazional de „furtuna gândirii”, și folosește metafora explicit în singurul punct din textul său în care vorbește direct de Socrate: „de-a lungul vieții sale și până chiar în momentul morții, Socrate nu a făcut nimic altceva decât să se plaseze în această suflare, acest curent [al gândirii], și să se păstreze în ea. De aceea el este cel mai pur din vest. De aceea nu a scris nimic. Pentru că oricine începe, dinspre gândire, să scrie trebuie că e inevitabil ca oamenii aceia care aleargă după adăpost de un vânt care e prea puternic pentru ei... toții gânditorii după Socrate, în pofida măreției lor, au fost astfel de refugiați. Gândirea a devenit literatură.” Într-o notă explicativă mai târziu adaugă că prin „cel mai pur” gânditor nu spune și cel mai mare¹¹⁴.

În contextul în care Xenofon, mereu anxios să-și apere maestrul cu propriile argumente vulgare împotriva unor acuzații vulgare, menționează această metaforă, ea nu face mult sens. Totuși, chiar el indică că vântul invizibil al gândirii era manifest în conceptele, virtuțile, și „valorile” cu care se ocupa Socrate în examinările sale. Problema este că același vânt, atunci când este stârnit, are particularitatea de a-și șterge manifestările anterioare: de aceea același om putea fi înțeles și se înțelegea pe sine și prin tăun, și prin calcan. Este în

natura acestui element invizibil să anuleze, să dezghețe, pentru a spune astfel, ceea ce limbajul, mediul gândirii, a înghițit în gânduri-cuvinte (concepte, propoziții, definiții, doctrine) ale căror „slăbiciune” și inflexibilitate Platon o denunță atât de splendid în *A șaptea scrisoare*. Consecința este că gândirea are un inevitabil efect distructiv, subminând toate criteriile stabilite, valorile, măsurile răului și binelui, pe scurt, toate acele cutume și reguli de conduită cu care operăm în morală și etică. Aceste gânduri înghețate, Socrate pare a spune, sunt atât de comode încât pot fi mânuite și în somn; dar dacă vântul gândirii, pe care îl voi amesteca acum în tine, te-a scuturat din somn și te-a făcut treaz și viu, atunci vei vedea că nu ai nimic în înșfăcarea ta, ci doar perplexități, și ceea ce e cel mai bun de făcut cu ele e să ni le împărțim unul altuia.

Astfel, paralizia indusă de gândire este dublă: este inerentă în *stai* și gândește, întreruperea oricăror alte activități — psihologic, unul ar putea într-adevăr defini o „problemă” ca ”situația care pentru o anumită rațiune ține apreciabil un organism în efort pentru a ajunge la un scop”¹¹⁵ — și ar putea să aibă și o uluire după-efect, atunci când ieși din ea, fiind nesigur de ceea ce părea dincolo de orice dubiu cât timp erai angajat negândind în orice făceai. Dacă ceea ce făceai consta în a aplica reguli generale de conduită pentru cazuri particulare așa cum apar în viața ordinantă, te vei găsi paralizat fiindcă nicio regulă nu poate rezista vântului gândirii. Pentru a lua din nou exemplul gândirii înghețate în cuvântul „casă”, odată ce ai gândit la sensul implicat — locuire, a avea o casă, a fi acasă — nu mai ești dispus a accepta pentru propria casă ceea ce moda timpului ar putea prescrie; dar asta nu garantează că vei putea să vii cu o soluție acceptabilă la ceea ce a devenit „problematic”.

Acestea conduc la ultimul și, probabil, cel mai mare pericol al acestei întreprinderi periculoase și fără profit. În cercul din jurul lui Socrate erau oameni ca Alcibiade și Critias — Zeul cunoaște, în niciun caz cei mai răi dintre așa-numiții săi discipoli — care s-au dovedit a fi o adevărată amenințare pentru polis, iar asta nu fiindcă au fost paralizați de calcan,

ci, din contra, deoarece au fost treziți de către tăun. Ei au fost treziți la licențe și cinism. Nemulțumiți a fi învățați cum să gândească fără a fi învățați o doctrină, ei au schimbat non-rezultatele ale gândirii examinatoare socratice în rezultate negative: dacă nu putem defini ce este pietatea, să fim inpioși — care este destul de mult opusul a ceea ce Socrate a sperat să obțină vorbind despre pietate.

Căutarea sensului, care, necruțătoare, dizolvă și examinează iarăși toate doctrinele și regulile acceptate, poate, în orice moment, să se întoarcă împotriva sa, producând o inversare a vechilor valori și declarând aceste contrarii a fi „noi valori”. Într-o anumită limită, asta este ce a făcut Nietzsche când a inversat platonismul, uitând că un Platon inversat este încă Platon, sau ce a făcut Marx când l-a întors cu susul în jos pe Hegel, producând, în proces, un sistem al istoriei strict hegelian. Asemenea rezultate negative ale gândirii vor fi apoi utilizate cu aceeași rutină negândită ca înainte; în momentul în care sunt aplicate afacerilor umane e ca și cum nu au fost niciodată prin procesul de gândire. Ceea ce numim comun „nihilism” — și suntem tentați a data istoric, deplânge politic, și înscrie gânditori care, se pretinde, au îndrăznit să gândească „gânduri periculoase” — este în actual un pericol inherent în activitatea de gândire însăși. Nu există gânduri periculoase; gândirea însăși este periculoasă, iar nihilismul nu este produsul ei. Nihilismul nu este decât cealaltă parte a convenționalismului; credința sa constă în negări ale curentelor așa-numite valori pozitive, de care rămâne legat. Toate examinările critice trebuiesc să treacă printr-un stagiul de, cel puțin ipotetic, negare a opiniilor și a „valorilor” acceptate prin căutarea implicațiilor lor și a presupunerilor tacite, iar în acest sens, nihilismul poate fi văzut ca un pericol mereu-prezent al gândirii.

Dar acest pericol nu se ridică din convingerea socratică că o viață ne-examinată nu merită trăită, ci, din contra, din dorința de a găsi rezultate care ar face continuarea gândirii in necesară. Gândirea este egal de periculoasă pentru toate credințele și, prin ea însăși, nu aduce în față nicio altă credință.

Cel mai periculos aspect din punctul de vedere al simțului comun este că ceea ce era plin de sens cât timp gândeai se dizolvă în momentul în care încerci să aplici la trăirea fiecărei zile. Când opinia comună pune mâna pe „concepte”, anume, pe manifestările gândirii în vorbirea fiecărei zile, și începe să le mânuiască de parcă ar fi rezultatele cogniției, rezultatul nu poate fi decât o demonstrație că niciun om nu este înțelept. Practical, gândirea înseamnă că de fiecare dată când ești confruntat cu o anumită dificultate în viață trebuie să-ți faci iarăși mintea.

Cu toate acestea, non-gândirea, care pare atât de recomandabilă în afacerile politice sau morale, și ea își are pericolele ei. Protejând oamenii de pericolele examinării, ea îi învață să păstreze oricare ar fi regulile de conduia date la un timp oarecare într-o societate oarecare. Oamenii se obișnuiesc mai puțin cu conținutul regulilor, a căror examinare apropiată i-ar conduce întotdeauna în perplexitate, decât *posesia* regulilor sub care să subsume particularii. Dacă apare cineva care, pentru oricare motive, dorește să anuleze vechile „valori” și virtuți, el va descoperi că asta e destul de ușor, în măsura în care oferă un cod, și va avea nevoie de relativ puțină forță și de nicio persuasiune — i.e. dovada că noile valori sunt mai bune decât cele vechi — pentru a-l impune. Pe cât de ferm oamenii țin vechiul cod, pe atât de dornici vor fi să-l asimileze pe cel nou, ceea ce în practică înseamnă că cei mai pregătiți să se supună sunt cei care erau cei mai respectabili piloni ai societății, cei mai puțin probabil să se răsfete în gânduri, periculoase sau nu, în timp ce aceia care după toate aparențele erau elementele cele mai nesigure a vechii ordini vor fi cei mai puțin maleabili.

Dacă materiile etice și morale sunt într-adevăr ceea ce etimologia cuvintelor indică, nu va fi mai dificil a schimba moravurile și obiceiurile oamenilor decât este a schimba manierele la masă. Facilitatea cu care o asemenea întoarcere poate lua loc sub anumite condiții a sugerat într-adevăr că fiecare era puternic adormit atunci când a avut loc. Fac aluzie, desigur, la ceea ce s-a întâmplat în Germania nazistă și, într-o

anumită măsură, în Rusia stalinistă când, deodată, cele mai fundamentale comandamente ale moralității occidentale au fost inversate: într-un caz, „Să nu ucizi”; îl al doilea, „Să nu fii martor mincios împotriva vecinului tău”. Iar urmarea — inversarea inversării, faptul că a fost atât de suprinzător de ușor de „re-educat” germanii după colapsul celui de-al treilea Reich, atât de ușor încât a fost ca și cum re-educarea a fost automată, nu ar trebuie să ne consoleze. A fost de fapt același fenomen.

Pentru a reveni la Socrate. Atenienii i-au spus că gândirea este subversivă, că vântul gândirii era un uragan care mătura toate semnele stabilite prin care oamenii se orientau, aducând dezordinea în orașe și derutând cetățenii. Și deși Socrate neagă că gândirea corupe, el nici nu pretinde că îmbunătățește pe cineva. Te trezește din somn, iar asta îi pare lui un mare bine pentru Oraș. Totuși el nu spune că și-a început examinarea în ordine de a deveni un mare binefăcător. În măsura în care este el însuși vizat, nu este nimic altceva care să fie spus decât că viața lipsită de gândire ar fi lipsită de sens, chiar dacă gândirea nu va face niciodată oamenii mai înțelepți sau să le dea răspunsurile la propriile întrebări ale gândirii. Sensul a ceea ce făcea Socrate stătea în activitatea însăși. Sau, pentru a pune diferit: a gândi și a fi viu plin sunt aceleași, iar asta implică că gândirea trebuie întotdeauna să înceapă iarăși; este o activitate care acompaniază trăirea și este con-cernată de asemenea concepte precum justiția, fericirea, virtutea, oferite nouă prin limbajul însuși ca exprimând sensul a orice se întâmplă în viață și are loc înspre noi cât timp suntem vii.

Ceea ce am numit „căutarea” pentru sens apare în limbajul lui Socrate ca iubire, anume, iubirea în semnificația sa grecească de *Erōs*, și nu creștinul *agapē*. Iubirea ca Eros este, primar, o nevoie; dorește ceea ce nu are. Oamenii iubesc înțelepciunea și, prin urmare, încep să filozofeze deoarece nu sunt înțelepți, și iubesc frumusețea, și fac frumusețea, pentru a spune așa — *philokaloumen*, cum a numit-o Pericle în Discurs

funerar¹¹⁶ —, deoarece nu sunt frumoși. Iubirea este singura materie în care Socrate pretinde că este expert, iar abilitatea sa îl ghidează, de asemenea, în a-și alege companionii și prietenii: „În timp ce pot fi lipsit de valoare în toate celelalte materii, acest talent mi-a fost dat: pot cu ușurință să recunosc pe cel iubit și pe cel care iubește”¹¹⁷. Dorind ceea ce nu are, iubirea stabilește o relație cu ceea ce nu este prezent. Pentru a aduce această relație în deschidere, pentru a o face să apară, oamenii trebuie să vorbească despre ea — așa cum cel care iubește vrea să vorbească ceea ce iubește. Deoarece căutarea gândirii este un fel de iubire doritoare, obiectele gândirii pot fi doar obiecte ce pot fi iubite — frumusețea, înțelepciunea, justiția, și mai departe. Urâtul și răul sunt aproape prin definiție excluse din interesul gândirii. Ele pot apărea ca deficiențe, urâtul fiind o lipsă de frumusețe, răul, *kakia*, o lipsă de bine. Ca atare, nu au rădăcini proprii, nici o esență pe care gândul să o prindă. Dacă gândirea dizolvă conceptele pozitive în sensul lor original, atunci același proces trebuie să dizolve aceste concepte „negative” în lipsa lor de sens originară, anume, în nimic pentru ego-ul gânditor. De aceea Socrate a crezut că unul nu ar putea face răul voluntar — fiindcă, cum am spune, statutul său ontologic: consistă dintr-o absență, ceva care nu este. Și de aceea Democrit, care s-a gândit la *logos*, vorbire, ca urmând acțiunea în același fel în care umbra acompaniază toate lucrurile reale, și astfel deosebindu-le de simple semblări, a sfătuit împotriva vorbirii de fapte rele: a ignora răul, a-l depriva de orice manifestare în vorbire, îl va transforma într-o simplă semblare, ceva care nu are nicio umbră¹¹⁸. Am găsit aceeași excluzie a răului atunci când am urmat mirarea admirantă, afirmativă a lui Platon așa cum se depliază în gândire; ea este găsită în aproape toți gânditorii occidentali. Pare că Socrate nu a avut nimic mai mult de spus despre conexiunea dintre rău și lipsa gândirii decât că oamenii care nu sunt în iubire cu frumusețea, justiția, și înțelepciunea sunt incapabili de gândire, tot așa cum, invers, cei care sunt în iubire cu examinarea și astfel „fac filozofie” vor fi incapabili de a face răul.

18. Doi-între-unu

Unde ne lasă asta cu privire la problemele noastre principale — posibila interconexiune între non-gândire și rău? Suntem lăsați cu concluzia că doar oamenii inspirați de *erōs*-ul socratic, iubirea de înțelepciune, frumusețe, și justiție, sunt capabili de gândire și pot fi crezuți. În alte cuvinte, suntem lăsați cu „naturile nobile” ale lui Platon, cu cei puțini despre care ar putea fi adevărat că niciunul „nu face răul voluntar”. Totuși, concluzia implicată și periculoasă, „fiecare-corp vrea să facă bine”, nu este adevărată nici măcar în cazul lor. (Tristul adevăr al materiei este că cel mai mare rău este făcut de oameni care niciodată nu și-au făcut mintea să fie sau să facă nici bine, nici rău) Socrate, care, spre deosebire de Platon, gândea la toate subiectele și vorbea cu oricine, nu putea crede că doar cei puțini sunt capabili de gândire și că doar anumite obiecte de gândire, vizibile ochilor minții bine antrenate, dar inefabile în discurs, dau dignitate și relevanță activității de gândire. Dacă este ceva în gândire care poate preveni oamenii de la a face rău, atunci trebuie să fie o proprietate inerentă activității însăși, indiferent de obiectele sale.

Socrate, acel iubitor de perplexități, a făcut puține afirmații pozitive. Printre ele sunt două propoziții, apropiat interconectate, care se ocupă de acest subiect. Amândouă au loc în *Gorgias*, dialogul despre retorică, arta de a adresa și a convinge pe cei mulți. *Gorgias* nu aparține printre dialogurile socratice timpurii; a fost scris la scurtă vreme după ce Platon a devenit capul Academiei. Mai mult, chiar subiectul materiei este o artă sau o formă de discurs care și-ar pierde orice sens dacă ar fi aporetic. Și totuși, dialogul este încă aporetic, doar că Platon îl concludă cu unul din miturile sale într-un mai târziu al recompenselor și pedepselor care aparent — adică, ironic — rezolvă toate dificultățile. Seriozitatea acestor mituri este pur politică; ea consistă în faptul că sunt adresate multitudinii. Totuși miturile din *Gorgias*, în mod cert non-socratice, sunt importante deoarece ele conțin, fie și într-o

formă non-filozofică, admisia lui Platon că oamenii comit acte rele voluntar, iar apoi admisia implicată adițional că el, nu mai puțin decât Socrate, știa ce să facă filozofic cu un asemenea fapt. Nu vom ști poate dacă Socrate a crezut că ignoranță cauzează răul și dacă virtutea poate fi predată; dar știm că Plato a gândit că e mai înțelept a se baza pe amenințări.

Cele două propoziții socratice se citesc astfel. Prima: „Este mai bine să ți se facă rău decât să faci rău”, la care Callicles, interlocutorul din dialog, replică așa cum ar fi replicat întreaga Grece, „a suferi răul nu este deloc partea omului, ci cea a unui sclav pentru care este mai bine să fie mort decât viu, așa cum e și pentru oricine este incapabil să-și vină în ajutor atunci când i s-a făcut răul lui sau cuiva de care-i pasă”¹¹⁹. A doua: „ar fi mai bine pentru mine dacă lira mea sau un cor pe care l-aș conduce ar fi în afara tonului și puternic în dezacord, și dacă multitudini de oameni m-ar contrazice decât dacă eu, *find unul*, aș fi în afara armoniei cu mine însumi și m-aș contrazice”¹²⁰. Ceea ce-l face pe Callicles să-i spună lui Socrate că „a înnebunit cu elocvență”, și că ar fi mai bine pentru el și pentru toată lumea dacă ar lăsa filozofia în pace¹²¹.

Și aici are un punct. A fost într-adevăr filozofia, sau, mai degrabă, experiența gândirii, ceea ce l-a condus pe Socrate să facă aceste afirmații — deși, desigur, el nu și-a început întreprinderea pentru a ajunge la ele, nu mai mult decât alți gânditori s-au imbarcat în ale lor pentru a fi „fericiți”¹²². (Ar fi o greșeală serioasă, cred, să înțelegem aceste afirmații ca rezultatul unei cogitații asupra moralității; ele sunt pătrunderi, sigur, dar pătrunderi ale experienței, și, în măsura în care procesul de gândire însuși este privit, ele sunt în cel mai bun caz produse auxiliare incidentale.)

Avem o dificultate în a realiza cât de paradoxală prima afirmație trebuie să fi sunat atunci când a fost făcută; după mii de ani de uz și rău-uz, sună ca o moralizare ieftină. Și cea mai bună demonstrație a cât de dificil este pentru cititorii moderni să înțeleagă atacul celei de-a doua este faptul că cheia sa, cuvintele „*find unul*” (care preced „ar fi mai rău pentru mine să fiu în dezacord cu mine decât în contradicție cu multitudini

de oameni”), sunt frecvent lăsate în afara traducerii. În ceea ce privește prima afirmație, este una subiectivă; ea înseamnă: este mai bine *pentru mine* să sufăr răul decât să îl fac. Iar în dialogul unde are loc, este simplu contrată de afirmația opusă la fel de subiectivă, care, desigur, sună mult mai plauzibil. Ceea ce devine aparent este că Callicles și Socrate vorbesc despre un eu diferit: ceea ce este bun pentru unul este rău pentru celălalt.

Dacă, pe de altă parte, privim propoziția din punctul de vedere al lumii, ca fiind diferit de cel al celor doi vorbitori, va trebui să spunem: ceea ce contează este că un rău a fost făcut; iar pentru aceasta este irelevant cine o duce mai bine, cel care face răul {wrong-doer} sau cel care suferă răul {wrong-sufferer}. Ca cetățeni, trebuie să prevenim facerea răului deoarece lumea în care trăim cu toții, făcător de rău, suferitor de rău, spectator, este în joc; Orașul a fost în-răit {wronged}. Codurile noastre de legi, cu distincția lor între crime unde incriminarea este obligatorie și transgresiunile care aparțin doar afacerilor private ale individualilor care vor cere sau nu daune, țin cont de asta. Am putea aproape defini o crimă ca acea transgresiune a legii care cere pedeapsă indiferent de cel care a fost în-răit {wronged}; cel în-răit ar putea să se simtă iertător și uitător, și s-ar putea să nu fie niciun pericol pentru ceilalți dar poate fi asumat că este complet improbabil ca făcătorul de rău să facă rău din nou. Totuși, legea țărâmului nu permite nicio opțiune deoarece comunitatea ca întreg a fost violată.

În alte cuvinte, Socrate nu vorbește aici în persoana cetățeanului, care este presupus a fi mai con-cernat cu lumea decât cu sine; el vorbește ca omul primar devotat gândirii. Este ca și cum i-ar fi spus lui Callicles: dacă ai fi ca mine, în iubire cu înțelepciunea și în nevoie de a gândi despre tot și a examina totul, ai ști că dacă lumea ar fi așa cum o arăți tu, împărțită între puternic și slab, unde „puternicii fac ceea ce pot iar slabi suferă ceea ce trebuie” (Tucidide), astfel încât să nu existe nicio alternativă ci doar de a face sau a suferi răul, atunci este mai bine a suferi decât a face. Dar presupoziția este desigur: *dacă ești în iubire cu înțelepciunea și filozofând; dacă*

știi ce înseamnă a examina.

După cunoașterea mea, este doar un singur pasaj în literatura greacă care, în aproape aceleași cuvinte, spune ce a spus Socrate. „Mai nefericit [*kakodaimonesteros*] decât cel înrăit este cel rău-făcător”¹²³ se citește în unul dintre fragmentele lui Democrit, marele adversar al lui Parmenide, care probabil pentru această rațiune nu este niciodată menționat în Platon. Coincidența pare demnă de notat deoarece Democrit, ca distins de Socrate, nu era neapărat interesat în afacerile umane, dar el pare să fi fost destul de interesat în experiența gândirii. Pare ca și cum am fi tentați să înțelegem ca fiind pur morală o propoziție care s-a ridicat din experiența gândirii ca atare.

Iar asta ne aduce la cea de a doua propoziție, care în fapt este necesară pentru prima. Și ea, de asemenea, este foarte paradoxală. Socrate vorbește de a fi unul și *prin urmare* de a nu fi capabil de a risca ieșirea din armonie cu sine. Dar nimic care este identic cu sine, adevărat și absolut Unu, cum A este A, nu poate nici în și nici în afara armoniei cu sine; ai întotdeauna nevoie de cel puțin două tonuri pentru a produce un sunet armonios. În mod cert, atunci când apar și sunt văzută de ceilalți, sunt unu; altfel aș fi de nerecunoscut. Și atât timp cât sunt împreună cu ceilalți, de abia conștientă de mine, sunt așa cum apar celorlalți. Numim *conștientă* (literal, așa cum am văzut, „a mă cunoaște pe mine”) faptul curios că într-un sens și eu sunt pentru mine, deși foarte greu îmi apar mie, ceea ce indică că socraticul „fiind unul” nu este atât de neproblematic pe cât pare; eu nu sunt doar pentru ceilalți dar și pentru mine, iar în acest ultim caz, în mod clar nu sunt doar unul. O diferență a fost inserată în Un-itatea mea.

Știm de această diferență în anumite aspecte. Tot ceea ce există printre o pluralitate de lucruri nu este doar ceea ce este, identitatea sa, dar este de asemenea și diferit de ceilalți; acest a fi diferit îi aparține chiar naturii sale. Atunci când înțelegem să ținem de ea în gândire, vrând să o definim, trebuie să luăm această alteritate (*altereitas*) sau diferență în seamă. Atunci când spunem ce este un lucru, trebuie să spunem ce *nu* este sau vom

vorbi în tautologii: fiecare determinație este o negație, cum spune Spinoza. Atingând altă materie, problema identității și diferenței, este un pasaj curios în *Sofistul* lui Platon pe care l-a indicat Heidegger. Străinul în dialog declară că din două lucruri — de pildă, starea și mișcarea — „fiecare este diferit [de celălalt], dar el însuși *pentru el însuși* este același” (*hekaston heautō tauton*)¹²⁴. Interpretând această propoziție, Heidegger pune emfază pe dativ, *heautō*, pentru că Platon nu spune, așa cum ne-am aștepta, *hekaston auto tauton*, „fiecare însuși [luat în afara contextului] este același”, în sensul unui tautologic A este A, unde diferența se ridică din pluralitatea lucrurilor. Potrivit lui Heidegger, acest dativ înseamnă că „fiecare lucru însuși este întors la sine, fiecare sine este același pentru sine [deoarece este] cu sine... Idem-itatea [Sameness] implică relația lui ‘cu’, anume, o mediere, o conexiune, o sinteză: unificarea într-o unitate”¹²⁵.

Pasajul pe care Heidegger îl examinează are loc în *Sofistul*, în secțiunea finală despre *koinōnia*, „comunitatea”, potrivirea și amestecarea împreună a Ideilor, și în special despre posibila comunitate a Diferenței și Identității, care par să fie contrare. „Ceea ce este diferit este întotdeauna numit așa cu referință la alte lucruri” (*pros alla*)¹²⁶, dar opușii lor, lucruri care „sunt ceea ce sunt în ele însele” (*kath’ hauta*), au parte în „Ideea” diferenței întrucât ele „se referă înapoi la ele însele” — ele sunt aceleași cu sau pentru ele însele, astfel încât fiecare *eidos* este diferit de rest, „nu prin virtutea propriei sale naturii, ci deoarece ia parte în caracterul Diferenței”¹²⁷, anume, nu pentru că are o relație cu altceva de la care este diferit (*pros ti*), ci deoarece există printre o pluralitate de Idei, și „fiecare entitate qua entitate găzduiește posibilitatea de a fi privită ca diferită de ceva”¹²⁸. În termenii noștri, oriunde este o pluralitate — a ființei vii, a lucrurilor, a Ideilor — este o diferență, iar această diferență nu se ridică din afară, ci este inerentă în fiecare entitate în forma dualității, de la care vine unitatea ca unificare.

Această construcție — implicația lui Platon ca și

interpretarea lui Heidegger — îmi pare eronată. Pentru a lua un singur lucru în afara contextului său cu alte lucruri și a-l privi doar în „relația” sa cu sine (*kath' hautō*), anume, în identitatea sa, nu revelează nicio diferență, nicio alteritate; împreună cu relația sa cu altceva *nu* este, își pierde realitatea și capătă un fel curios de ciudățenie. În acest fel se întâmplă des într-o operă de artă, în special în scrierile timpurii ale lui Kafa sau în unele picturi ale lui van Gogh unde este reprezentat un obiect singur, un scaun sau o pereche de papuci. Dar aceste opere de artă sunt lucruri-gânduri, iar ceea ce le dă sensul lor — ca și cum nu ar fi doar ele însele ci și *pentru* ele însele — este tocmai transformarea pe care au înfruntat-o atunci când gândirea le-a luat în posesie.

În alte cuvinte, ceea ce este transferat aici este experiența ego-ului gânditor înspre lucrurile însele. Pentru că nimic nu poate fi el însuși și în același timp pentru el însuși, ci acel doi-într-unu pe care Socrate l-a descoperit ca esența gândirii, iar Platon l-a tradus în limbajul conceptual ca dialogul lipsit de sunet *eme emautō* — între mine și eu însumi¹²⁹. Dar, din nou, nu e activitatea de gândire cea care constituie unitatea, unificând doi-într-unu; din contra, doi-într-unu devine Unu din nou atunci când lumea exterioară se impune peste gânditor și taie procesul de gândire. Atunci, când el este chemat pe numele său înapoi în lumea aparițiilor, unde este mereu Unul, e ca și cum doi-ul în care l-a împărțit procesul de gândire s-ar fi închis din nou. Gândirea, existențial vorbind, este o afacere solitară, dar nu singuratică; solitudinea este situația umană în care îmi țin companie mie însumi. Singurătatea vine atunci când sunt singur fără a fi capabil să mă împart în doi-într-unu, fără a fi capabil de a îmi ține companie, atunci când, așa cum obișnuia Jaspers să spună, „sunt în absență de mine” (*ich bleibe mir aus*), sau, pentru a spune diferit, când sunt unul dar fără companie.

Nimic, poate, nu indică mai puternic că omul există *esențial* în plural decât faptul că solitudinea sa actualizează simpla sa conștiență de sine, pe care probabil o împarte cu animalele superioare, într-o dualitate în timpul activității de

gândire. Este această *dualitate* a mea cu mine care face gândirea o activitate adevărată, în care eu sunt atât cel care întreabă cât și cel care răspunde. Gândirea poate deveni dialectică și critică deoarece trece prin procesul de întrebare și răspundere, prin dialogul lui *dialegethai*, care în actual este o „călătorie prin cuvinte”, o *poreuesthai dia ton logōn*¹³⁰, unde ridicăm constant întrebarea socratică fundamentală: *Ce înțelegi când spui...?* cu excepția că acest *legein*, spunerea, este lipsită de sunet și prin urmare atât de rapidă încât structura sa dialogică este cumva dificil de detectat.

Criteriul dialogului mintal nu mai este adevărul, care ar obliga la răspunsuri pentru întrebările pe care mi le ridic mie, fie în modul Intuiției, care obligă prin forța evidenței de simț, sau drept concluzii necesare din evaluarea cu consecințe în raționarea matematică sau logică, care se bazează pe structura creierului nostru și obligă prin puterea sa naturală. Singurul criteriu al gândirii socratice este acordul, a fi consistent cu sine, *homologein autos heauto*¹³¹: opusul său, a fi în contradicție cu sine, *enantia legein autos heauto*¹³², înseamnă în actual a deveni propriul adversar al unului. Astfel, Aristotel, în cea mai timpurie formulare a faimoasei axiome a contradicției, spune explicit că este axiomatic: „trebuie să o credem necesar deoarece... este adresată nu cuvântului exterior [*exō logos*, anume, cuvântului vorbit adresat altcuiva, un interlocutor care ar putea fi fie prieten, fie dușman], ci discursului *din suflet*, și deși putem întotdeauna ridica obiecții împotriva cuvântului exterior, *discursului interior* nu-i putem obiecta întotdeauna”, pentru că aici partenerul este sinele, și nu pot posibil să vreau să devin propriul adversar¹³³. (În această instanță, putem privi cum o asemenea pătrundere, câștigată din experiența factuală a ego-ului gânditor, se pierde atunci când este generalizată într-o doctrină filozofică — „A nu poate fi și B și A sub aceleași condiții în același timp” — și găsim transformarea realizată chiar de Aristotel atunci când discută aceeași materie în *Metafizica* sa¹³⁴.)

O citire apropiată a *Organon*-ului, „Instrumentul”, așa cum a fost numită din secolul șase colecția de tratate logice

timpurii ale lui Aristotel, arată clar că ceea ce numim acum „logică” nu a fost în niciun caz menită a fi un „instrument al gândirii”, al discursului interior purtat „în suflet”, ci a fost designată ca știința vorbirii și argumentării corecte atunci când încercăm să-i convingem pe ceilalți sau să dăm seama de ceea ce afirmăm, întotdeauna începând, așa cum a făcut și Socrate, cu premisele cele mai probabil de a fi acceptate de cei mai mulți oameni sau de cei mai mulți dintre cei în general crezuți a fi cei mai înțelepți. În tratatele timpurii, axioma non-contradicției, decisivă doar pentru dialogul interior al gândirii, nu a fost încă stabilită ca cea mai elementară regulă pentru discursul în general. Doar după ce acest caz special a devenit exemplu de ghidare pentru toată gândirea a putut Kant, care în *Antropologia* sa a definit gândirea ca „vorbirea cu sinele... prin urmare și ascultare interioară”¹³⁵, să numere hotărârea „întotdeauna gândește consistent, în acord cu sinele tău” („*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*”) printre maximile care trebuie să fie privite drept „comandamente neschimbabile pentru clasa de gânditori”¹³⁶.

În scurt, actualizarea specific umană a conștiinței în dialogul de gândire între mine și sine sugerează că diferența și difer-itatea {otherness}, care sunt caracteristici atât de remarcabile ale lumii aparițiilor așa cum este dată omului pentru habitarea sa printre pluralitatea lucrurilor, sunt chiar condițiile pentru existența ego-ului mintal al omului, pentru că acest ego există în actual doar în dualitate. Iar acest ego — acest Eu-sunt-Eu — experimentează diferența în identitate chiar atunci când nu este legat de lucrurile care apar, ci doar legat de sine. (Dualitatea originară, incidental, explică futilitatea căutării mondene a identității. Criza noastră modernă a identității ar putea fi rezolvată doar prin a nu fi niciodată singur și a nu încerca niciodată să gândești.) Fără scindarea originară, afirmația lui Socrate privind armonia într-o ființă care pentru toate aparițiile este Unul ar fi lipsită de sens.

Conștiința nu este aceeași ca gândirea; actele de

conștiință au în comun cu experiența simțurilor faptul că sunt „intenționale” și sunt, prin urmare, *acte cognitive*, în timp ce ego-ul gânditor nu gândește ceva, ci *asupra* ceva, iar acest act este dialectic: el înaintează sub forma unui dialog tăcut. Fără conștiință în sensul de auto-vigilență {self-awareness}, gândirea nu ar fi fost posibilă. Ceea ce gândirea actualizează în procesul său nesfârșit este diferența, dată ca un simplu fapt crud (*factum brutum*) în conștiință; doar în această formă umanizată poate deveni conștiința apoi caracteristica remarcabilă a cuiva care este un om, nici zeu și nici animal. Așa cum metafora unește abisul dintre lumea aparițiilor și activitățile mintale care au loc în ea și socraticul doi-întru-unu vindecă solitaritatea gândirii; inerenta sa dualitate indică înspre infinita pluralitate care este legea pământului.

Pentru Socrate, dualitatea din doi-întru-unu însemna nu mai mult decât că, dacă vrei să gândești, trebuie să ai grija ca cei doi care poartă dialogul să fie în formă bună, ca partenerii să fie *prieteni*. Partenerul care vine la viață atunci când ești alert și singur este singurul de care nu poți scăpa — exceptând dacă încetezi să gândești. Este mai bine să suferi răul decât să faci răul, pentru că poți rămâne prieten cu cel care suferă; cine ar vrea să fie prietenul și să trebuiască să trăiască împreună cu un ucigaș? Nici măcar un alt ucigaș. În final, este această destul de simplă considerație a importanței acordului dintre tine și sine la care apelează imperativul categoric al lui Kant. Dedesubtul imperativului „acționează doar pe acea maximă prin care poți în același timp *să vrei* să devină lege universală”¹³⁷ este comanda „nu te contrazice pe tine însuși”. Un criminal sau un hoț nu poate voi ca „să nu ucizi” și „să nu furi” să fie legi generale, deoarece îi este frică natural pentru propria viață și proprietate. Dacă faci o excepție pentru tine, ți-ai contrazisi sinele.

În unul dintre dialogurile contestate, *Hippias major*, în care chiar dacă Platon ar putea să nu dea o mărturie autentică asupra lui Socrate, Socrate descrie situația simplu și precis. Este în finalul dialogului, momentul plecării acasă.

El îi spune lui Hippias, care s-a dovedit a fi un partener în special greu de cap, cât de „fericit de noroc” este în comparație cu bietul Socrate care acasă este așteptat de un individ foarte insuportabil ce întotdeauna îl examinează încrucișat. „El este o rudă apropiată și locuiește în aceeași casă”. Când va auzi pe Socrate exprimând opiniile lui Hippias, îl va întreba „dacă nu este rușinat de a vorbi despre o cale frumoasă de viață când întrebările fac evident că nici nu știe sensul cuvântului ‘frumusețe’”¹⁸⁸. Când Hippias se duce acasă el rămâne unul, pentru că, deși locuiește singur, el nu caută să-și țină companie lui însuși. În mort cert nu-și pierde conștiința; el doar nu este în obiectul de a o actualiza. Atunci când Socrate se duce acasă nu este singur, este *cu sine*. Sigur, cu acest individ care-l așteaptă Socrate a ajuns la un fel de acord, deoarece ei locuiesc sub același acoperiș. Mai bine să te cerți cu toată lumea decât să te cerți cu singurul dintre cei cu care ești forțat să trăiești împreună atunci când ai lăsat compania în urmă.

Ceea ce a descoperit Socrate este că putem să avem interlegături cu noi înșine pe cât putem avea cu ceilalți, iar că aceste două tipuri de interlegături sunt cumva inter-corelate. Aristotel, vorbind asupra prieteniei, a remarcat: „prietenul este un alt sine”¹³⁹ — însemnând: poți să porți dialogul de gândire cu el tot astfel cum îl porți cu tine. Asta este încă în tradiția socratică, deși Socrate ar fi spus: sinele, de asemenea, este un fel de prieten. Experiența ghid în aceste materii este, desigur, prietenia și nu sine-itatea; vorbesc mai întâi cu ceilalți înainte de a vorbi cu mine, examinez despre ce a putut fi vorbirea împreună și descopăr astfel că pot purta un dialog nu doar cu ceilalți dar și cu mine. Punctul comun, totuși, este că dialogul de gândire poate fi purtat doar între prieteni, iar criteriul de bază, legea supremă, pentru a spune astfel, spune: nu te contrazice pe sine.

Este caracteristic pentru „oamenii infami” să fie „în diversitate cu sine” (*diapherontai heautois*), iar oamenii vicioși să le evite compania; sufletul lor este în rebeliune împotriva lui (*stasiazei*)¹⁴⁰. Ce fel de dialog poți purta cu tine atunci când sufletul nu este în armonie ci în război cu sine? Chiar dialogul

pe care-l surauzim {overhear} atunci când Richard al III-lea din Shakespeare este singur:

De ce mă tem? De mine? Nu este nimeni altul aici:

Richard iubește pe Richard: anume, Eu sunt Eu.

Este un ucigaș aici? Nu. Da, Eu sunt:

Atunci zboară: ce! de mine? Mare motiv de ce:

Să nu mă răzbun. Ce! eu peste mine?

Ahps! Mă iubesc pe mine. Cauza? Pentru orice bun

Pe care eu însumi mi-am făcut înspre mine?

O! nu: 'las! Mai bine l-aș urî pe mine

Pentru fapte pline de ură comise de mine

Sunt un vilant. Și tot eu mint, Eu nu sunt.

Netrebnic, de tine vorbesc bine: netrebnic, nu te laudă.

Totuși toate acestea arată foarte diferit când miezul nopții e trecut iar Richard și-a evadat propriei companii pentru a se alătura la cea a camarazilor săi. Apoi:

Conștiința este doar un cuvânt pe care-l folosesc lașii,

Divizat în început pentru a ține puternicii în fior...

Chiar și Socrate, atât de mult în iubire cu piața, trebuie să se ducă acasă, unde va fi singur, în solitudine, pentru a-l întâlni pe celălalt individ.

Am atras atenția la pasajul din *Hippias major* în simplitatea sa puternică deoarece asigură o metaforă care poate ajuta la simplificarea — cu riscul supra-simplificării materiilor care sunt dificile și, prin urmare, întotdeauna în pericolul supra-simplificării. Timpuri mai târzii au dat individului care-l așteaptă pe Socrate acasă numele de „conștiință”. În fața tribunalului său, pentru a adopta limbajul kantian, trebuie să apărem și să dăm seama de noi. Și am ales pasajul din *Richard al III-lea* deoarece Shakespeare, deși folosește cuvântul „conștiință”, nu o face în felul obișnuit. I-a luat limbajului un timp foarte lung pentru a separa între „conștientă” {„consciousness”} și „conștiință” {„conscience”}, iar în alte limbi, de pildă în franceză, o astfel de separare nu a fost niciodată făcută. Conștiința, așa cum o înțelegem în materii morale sau legale, este presupusă a fi întotdeauna

prezentă în noi, la fel precum conștiința. Iar această conștiință este de asemenea presupusă a ne spune ce să facem și ce să regretăm; înainte de a fi devenit *lumen naturale* sau rațiunea practică a lui Kant era vocea Zeului.

Spre deosebire de această mereu-prezentă conștiință, individul despre care vorbește Socrate a fost lăsat acasă; îi este teamă de el, așa cum ucigașii din *Richard al III-lea* se tem de conștiință — ca de ceva care este absent. Aici conștiința apare ca un după-gând, trezit fie prin crimă, ca în cazul lui Richard, sau prin opinii ne-examinate, ca în cazul lui Socrate. Sau ar putea fi doar frica anticipată a unor asemenea după-gânduri, precum în cazul ucigașilor angajați ai lui Richard. Această conștiință, spre deosebire de vocea Zeului din noi sau de *lumen naturale*, nu dă nicio prescripție pozitivă (chiar și *daimōn*-ul socratic, vocea sa divină, doar îi spune ce să *nu* facă); în cuvintele lui Shakespeare „umple un om plin de obstacole”. Ceea ce face ca un om să se teamă este anticiparea prezenței martorului care îl așteaptă doar *dacă* și când se va duce acasă. Ucigașii lui Shakespeare spun: „fiecare om care vrea să trăiască bine se străduie... să trăiască fără” [conștiință], iar succesul în a face asta vine ușor deoarece tot ceea ce este de făcut este a nu începe niciodată dialogul solitar lipsit de sunet pe care îl numim „gândire”, niciodată a nu te duce acasă și a examina lucrurile. Aici nu este o materie de ticăloșie sau bunătate, și nu este nici o materie de inteligență sau stupiditate. O persoană care nu știe de această interlegătură tăcută (în care examinăm ceea ce spunem și ceea ce facem) nu va fi deranjat să se contrazică, iar asta înseamnă că nu va fi niciodată voitor sau capabil de a da seama de ceea ce spune sau face; și nici nu va fi deranjat de a comite orice crimă, deoarece poate conta ca ea să fie uitată în momentul următor. Oamenii răi — fără a ține seama de Aristotel — *nu* sunt „plini de regrete”.

Gândirea în sensul său non-specializat, non-cognitiv ca o nevoie naturală a vieții umane, actualizarea diferenței dată în conștiință, nu este o prerogativă pentru cei puțini, ci o mereu-prezentă facultate pentru fiecare-corp; prin același semn, inabilitatea de a gândi nu este o eroare a celor mulți

căroră le lipsește puterea creierului, ci o mereu-prezentă posibilitate pentru fiecare-corp — științistii, erudiții, și alți specialiști în întreprinderi mintale nu sunt excluși. Fiecare-corp poate ajunge să se abțină de la interlegătura cu sine a cărei fezabilitate și importanță Socrate a descoperit-o primul. Gândirea acompaniază viața și este ea însăși chintesența dematerializată a lui a fi în viață; și deoarece viața este un proces, chintesența poate doar să stea în actualul proces de gândire și nu într-un rezultat solid sau în gânduri specifice. O viață fără gândire este chiar posibilă; ea eșuează apoi să-și dezvolte propria esență — nu este doar lipsită de sens; nu este vie plin. Oamenii îngânditori sunt precum somnambulii.

Pentru ego-ul gânditor și experiența sa, conștiința care „umple un om plin de obstacole” este un efect secundar. Indiferent de ce trenuri de gândire gândește ego-ul, sinele care suntem cu toții trebuie să aibă grijă să nu facă nimic care ar face imposibil pentru ca doi-între-unu să fie prieteni și să trăiască în armonie. Asta este ceea ce Spinoza implicat prin termenul „achiescența în sinele unului” (*acquiescentia in seipso*): „poate să izvorască din rațiune [raționare], iar această mulțumire este cea mai mare bucurie posibilă”¹⁴¹. Criteriul său pentru acțiune nu vor fi obișnuitele reguli, recunoscute de multitudini și stabilite de societate, ci dacă voi fi capabil de a trăi cu mine în pace atunci când timpul a venit de a gândi asupra faptelor și cuvintelor mele. Conștiința este anticiparea individului care te așteaptă dacă și când te duci acasă.

Pentru gânditor, acest efect secundar moral este o afacere marginală. Iar gândirea ca atare face societății puțin bine, mult mai puțin decât setea pentru cunoaștere, care folosește gândirea ca un instrument pentru alte scopuri. Ea nu creează valori; nu va găsi, odată pentru totdeauna, ce este „binele”; nu confirmă, ci, mai degrabă, dizolvă regulile de conduită. Și nu are nicio relevanță politică decât dacă se ridică urgențe speciale. Că atât timp cât sunt viu trebuie să fiu capabil de a trăi cu mine este o considerație care nu apare politic decât în „situațiile limită”.

Acest termen a fost fixat de Jaspers pentru condiția

umană generală, neschimbabilă — „că nu pot trăi fără strădanie și suferință; că nu pot evita vina; că trebuie să mor” — pentru a indica o experiență a „ceva immanent care deja trimite la transcendență” și care, dacă îi răspundem, va rezulta în „devenirea Existenț-ului care suntem potențial”¹⁴². În Jaspers, termenul își primește plauzibilitatea specifică mai puțin din experiențe specifice cât din faptul simplu că viața însăși, limitată de naștere și moarte, este o afacere limită în aceea că existența mea lumiană întotdeauna mă forțează să dau seama de un trecut în care nu eram încă și de un viitor în care nu voi mai fi. Aici, punctul este că oricând transcend limitele propriei mele durate de viață și încep să reflectez asupra acestui trecut, judecându-l, și asupra acestui viitor, formulând proiecte ale voinței, gândirea încează de a fi o activitate politică marginală. Iar astfel de reflecții se vor ridica inevitabil în emergențe politice.

Când fiecare -orp este măturat pe îngândite de ceea ce fiecare face și crede, cei care gândesc sunt scoși din ascundere deoarece refuzul de a se alătura este strident și prin urmare devine un fel de acțiune. În astfel de emergențe, se arată că componenta de epurare a gândirii (moșirea lui Socrate, care aduce în față implicațiile opiniilor ne-examinate și astfel le distruge — valori, doctrine, teorii, și chiar convingeri) este politică prin implicare. Pentru că această distrugere are un efect eliberator asupra unei alte facultăți, facultatea de judecare, pe care unul ar putea-o numi cu oarecare rațiune cea mai politică dintre abilitățile mintale ale omului. Este facultatea care judecă *particularurile* fără a le subsuma sub regulile generale care pot fi predate și învățate până devin obiceiuri care pot fi apoi înlocuite de alte obiceiuri și reguli.

Facultatea de judecare a particularurilor (așa cum a fost adusă la lumină de către Kant), abilitatea de a spune „asta e greșit”, „asta e frumos”, și mai departe, nu este aceeași ca facultatea de gândire. Gândirea se ocupă de invizibiluri, cu reprezentări ale lucrurilor absente; judecarea întotdeauna conține particularuri și lucruri aproape de mână. Dar cele două sunt inter-corelate, cum sunt conștiința și conștiința.

Dacă gândirea — doi-întru-unu al dialogului lipsit de sunet — actualizează diferența din identitatea noastră așa cum este dată în conștiință, iar astfel rezultă conștiința ca produs secundar, atunci judecarea, produsul secundar al efectului eliberator al gândirii, realizează gândirea, o face manifestă în lumea aparițiilor, acolo unde nu sunt niciodată singur și întotdeauna prea ocupat pentru a fi capabil de a gândi. Aceste manifestări ale vântului gândirii nu sunt cunoaștere; este abilitatea de a spune corectul de greșit, frumosul de urât. Iar aceasta, în rarele momente când mizele sunt pe masă, ar putea într-adevăr preveni catastrofe, cel puțin pentru sine.

IV. UNDE SUNTEM ATUNCI CÂND GÂNDIM?

19. „Tantôt je pense et tantôt je suis” (Valéry): *nicăieri-ul*

Pe măsura ce mă apropii de finalul acestor considerații, sper că niciun cititor nu se așteaptă la o rezumare concluzivă. Pentru mine, a face o asemenea încercare, ar însemna să stau în contradicție flagrantă cu ceea ce a fost descris aici. Dacă gândirea este o activitate care își este propriul sfârșit și dacă singura metaforă adecvată pentru ea, obținută din experiența ordinantă a simțurilor, este senzația de a fi în viață, atunci urmează că toate întrebările con-cernând ținta sau scopul gândirii sunt la fel de mult de înrăspuns pe cât sunt cele privind ținta sau scopul vieții. Pun întrebarea — Unde suntem atunci când gândim? — la finalul examinării noastre nu deoarece răspunsul ar oferi o concluzie, ci doar fiindcă întrebarea însăși și considerațiile pe care le ridică pot face sens doar în contextul acestui întreg. Deoarece ceea ce urmează se bazează pe reflecțiile anterioare, le voi rezuma scurt în ceea ce trebuie să apară a fi (dar nu sunt menite a fi astfel) propoziții dogmatice:

Întâi, gândirea este întotdeauna în afara ordinii, întrerupe toate activitățile ordinante și este întreruptă de ele. Cea mai bună ilustrare pentru aceasta ar putea fi încă — așa cum spune povestea — obiceiul lui Socrate de „a-și întoarce [deodată] mintea la sine”, rupând orice companie, și luând poziție oriunde s-ar întâmpla să fie, „surd la toate încercările” de a continua cu orice făcea înainte¹. Odată, ni se spune prin Xenofon, a rămas în imobilitate completă pentru douăzeci și patru de ore într-o tabără militară, adâncit în gânduri, așa cum am spune.

Apoi, manifestațiile experiențelor autentice ale ego-ului gânditor sunt multiple: printre ele sunt și erorile metafizice, precum teoria celor două lumi, și, mai interesant, descrierile non-teoretice ale gândirii ca o formă de murire sau, invers, noțiunea că atunci când gândim suntem membri a unei alte lumi, noumenale — prezentă prin intimitate chiar și în întunericul actualului aici-și-acum — sau definiția lui Aristotel despre *bios theōrētikos* ca *bios zenikos*, viața unui

străin. Aceleași experiențe sunt reflectate în dubiul cartezian asupra realității lumii, în „uneori gîndesc, și uneori sunt” al lui Valéry (ca și cum a fi real și a gîndi sunt opuse), în „suntem cu adevărat singuri doar în condiția în care nu cunoaștem că suntem; este chiar această ignoranță cea care este solitudinea noastră [a filozofului]”² a lui Merleau-Ponty. Și este adevărat că ego-ul gînditor, orice ar putea obține, nu va fi niciodată să atingă realitatea qua realitate sau să se convingă pe sine că orice există în actual și că viața, viața umană, este mai mult decât un vis. (Această suspiciune că viața este doar un vis este, desigur, printre trăsăturile cele mai caracteristice ale filozofiei asiatice; exemplele din filozofia indiană sunt numeroase. Voi da un exemplu chinez care este foarte important prin scurtimea sa. Se vorbește de o poveste despre filozoful taoist (i.e. anti-confucian) Chuang Tzu. El „a visat odată că era un fluture în zbor, fericit cu sine și făcând după plac. El nu știa că era Chuang Chou. Deodată s-a trezit și acolo era el, solid și fără de greșală, Chuang Chou. Dar nu știa dacă el este Chuang Chou care a visat că era un fluture sau fluturele care visa că este Chuang Chou. Între Chuang Chou și fluture trebuie să fie o anumită distincție!”³)

Intensitatea experienței gîndirii, pe de altă parte, se manifestă pe sine în ușurința cu care opoziția gîndirii și a realității poate fi inversată, astfel că doar gîndirea pare reală în timp ce tot ceea ce doar este pare să fie atât de tranzitoriu încât e ca și cum nu ar fi: „ceea ce este *gîndit*, este; iar ceea ce *este*, este doar atât cât este gîndit” (*Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*)⁴. Punctul decisiv aici, totuși, este că toate aceste dubii dispar atunci când solitudinea gînditorului este ruptă, iar chemarea lumii și a colegilor săi oamenii schimbă dualitatea interioară a doi-întru-unu în Unu din nou. Prin urmare, noțiunea că tot ceea ce este ar putea fi doar un vis este fie coșmarul care se ridică din experiența gîndirii, fie gîndul consolator pentru a fi chemat, nu când m-am retras din lume, ci când lumea s-a retras din mine și a devenit inreală.

Trei, aceste ciudățenii ale activității de gîndire se ridică

din faptul retragerii, inerentă în toate activitățile mintale; gândirea întotdeauna se ocupă de absențe și se elimină din ceea ce este prezent și aproape de mână. Aceasta, desigur, nu dovedește existența unei alte lumi, alta decât cea în care sunt parte în viața ordinantă, dar înseamnă că realitatea și existența, pe care le putem concepe doar în termeni de timp și spațiu, pot fi temporar suspendate, își pierd greutatea și, împreună cu această greutate, sensul pentru ego-ul gânditor. Ceea ce acum, în timpul activității de gândire, devine plin de sens sunt distilațiile, produse ale de-sensificării {products of de-sensing}, iar astfel de distilații nu sunt doar concepte abstracte; ele erau numite cândva „esențe”.

Esențele nu pot fi localizate. Gândirea umană care le prinde părăsește lumea particularului și pleacă în căutarea a ceva în general *plin de sens*, deși nu necesar universal valid. Gândirea întotdeauna „generalizează”, stoarce din mulți particulari — pe care, datorită procesului de desensificare, îi poate grupa prin manipulare rapidă — orice sens ar putea fi intrinsec. Generalizarea este inerentă în fiecare gândire, chiar dacă acea gândire insistă asupra primatului universal al particularului. În alte cuvinte, „esențialul” este ceea ce este aplicabil peste tot, iar acest „peste tot” care-și oferă gândirii greutatea sa specifică este, spațial vorbind, un „nicăieri”. Ego-ul gânditor, mișcându-se printre universaluri, printre esențe invizibile, este, strict vorbind, nicăieri; este lipsit de casă {homeless} într-un sens emfatic — ceea ce poate explica o ridicare a unui spirit cosmopolitan printre filozofi.

Singurul mare gânditor pe care-l știu ca fiind explicit conștient de această condiție de lipsă de casă ca fiind naturală pentru activitatea de gândire a fost Aristotel — poate deoarece a cunoscut atât de bine și a arătat atât de clar diferența dintre acționare și gândire (distincția decisivă între calea de viață politică și cea filozofică) și, trăgând inferența evidentă, a refuzat „să împartă soarta” lui Socrate și să-i lase pe atenieni „să păcătuiască de două ori împotriva filozofiei”. Atunci când o acuză de impietate i-a fost adusă, el a părăsit Atena și „s-a retras la Chalcis, o cetate de influență macedoneană”⁵. El a

numărat lipsa de casă ca fiind printre cele mai mari avantaje pentru calea de viață a filozofului în *Protrepticul*, una dintre scrierile sale timpurii, care era încă destul de bine cunoscută în antichitate, dar a ajuns la noi doar în fragmente. Acolo, el laudă *bios theōrētikos* deoarece nu avea nevoie „nici instrumente și nici locuri speciale pentru comerțul [său]; oriunde pe pământ cineva se devotează gândirii, el va obține adevărul oriunde ca și cum ar fi prezent”. Filozofii iubesc acest „nicăieri” ca și cum ar fi o țară (*philochōrein*) și doresc să lase toate celelalte activități de dragul lui *scholazein* (a face nimic, cum am putea spune) datorită dulceții inerente în gândire sau filozofare⁶. Rațiunea pentru această independență slăvită este că filozofia (cogniția *kata logon*) nu este con-cernată cu particulari, cu lucruri date simțurilor, ci cu universaluri (*kath' holou*), lucruri care nu pot fi localizate⁷. Ar fi o mare greșeală să căutăm aceste universaluri în materii practico-politice, care sunt întotdeauna con-cernate cu particulari; în acest câmp, afirmațiile „generale”, egal aplicabile peste tot, degenerază imediat în generalități goale. Acțiunea se ocupă cu particulari, și doar afirmațiile particulare pot fi valide în câmpurile eticii și politicii⁸.

În alte cuvinte, s-ar putea foarte bine să punem o întrebare greșită, inadecvată atunci când întrebăm asupra locației ego-ului gânditor. Privit din perspectiva lumii aparițiilor fiecărei zile, acest peste tot al ego-ului gânditor — care cheamă la prezență orice satisface de la orice distanță în timp și spațiu, pe care gândirea o traversează la o viteză mai mare decât a luminii — este un *nicăieri*. Și deoarece acest nicăieri nu este în niciun caz identic cu dublul nicăieri de unde apărem deodată la naștere și în care aproape la fel de deodată dispărem la moarte, ar putea fi conceput doar ca Vidul. Iar vidul absolut poate fi un concept limită; deși nu de inconceput, este de îngândit. Evident, dacă este absolut nimic, atunci este nimic de a gândi asupra. Că suntem în posesia acestor concepte limită ce ne închid gândirea între ziduri insurmontabile — iar noțiunile unui început absolut sau a unui sfârșit absolut sunt printre ele — nu ne spune mai mult decât că suntem într-adevăr ființe *finite*. A presupune că aceste

limitări ar putea servi pentru a întocmi o hartă a unui loc unde ego-ul gânditor ar putea fi localizat ar fi doar o altă variație a teoriei celor două lumi. Finitudinea omului, irevocabil dată prin virtutea scurtului său timp de viață pus într-o infinitate de timp care se întinde atât în trecut cât și în viitor, constituie infrastructura, pentru a spune așa, activităților mintale; ea se manifestă pe sine ca singura realitate de care gândirea qua gândirea este vigilentă, atunci când ego-ul gânditor s-a retras din lumea aparițiilor și a pierdut simțul realității inerente în *sensus communis* prin care ne orientăm în această lume.

În alte cuvinte, remarca lui Valéry — când gândim nu *suntem* — ar fi corectă dacă simțul nostru de realitate ar fi în întregime determinat de existența spațială. Oriunde-le gândirii este într-adevăr o regiune a nicăieri-ului. Dar noi nu suntem doar în spațiu, suntem și în timp, amintind, colecționând și reculegând ceea ce nu mai este prezent din „pântecele memoriei” (Augustin), anticipând și planificând în modul voirii ceea ce nu este încă. Poate că întrebarea noastră — Unde suntem atunci când gândim? — era greșită deoarece ea întreba pentru un *topos* al acestei activități, eram exclusiv orientați spațial — ca și cum am fi uitat pătrunderea faimoasă a lui Kant că „timpul nu este nimic decât forma simțului interior, anume, a intuiției de sine și a stării noastre interioare”. Pentru Kant, asta însemna că timpul nu avea nimic de-a face cu aparițiile ca atare — „nici cu forma, nici cu poziția” așa cum ne sunt date simțurilor noastre —, ci doar cu aparițiile care afectează „starea interioară”, în care timpul determină „relația reprezentării”⁹. Iar aceste reprezentări — prin care facem prezent ceea ce este fenomenal absent — sunt, desigur, lucruri-gânduri, anume, experiențe sau noțiuni care au trecut prin operațiunea de de-materializare prin care mintea își pregătește obiectele sale și prin „generalizare” le lipsește și de proprietățile lor spațiale.

Timpul determină felul în care aceste reprezentări sunt legate una de alta forțându-le în ordinea secvenței, iar aceste secvențe sunt ceea ce numim de obicei trenuri de gândire. Toată gândirea este discursivă și, atât cât urmărește

un tren de gândire, ar putea prin analogie să fie prezentată ca „o linie progresând spre infinit”, corespunzător felului în care ne reprezentăm de obicei natura secvențială a timpului. Dar în ordine pentru a crea o asemenea linie de gândire trebuie să transformăm *juxtapoziția* în care experiențele ne sunt date într-o *succesiune* de cuvinte lipsite de sunet — singurul mediu în care putem gândi — ceea ce înseamnă că nu doar de-sensificăm experiența originară, ci o și de-spațializăm.

20. Golul între trecut și viitor: nunc stans-ul

În speranța de a găsi unde este localizat în timp ego-ul gânditor și dacă activitatea sa asiduă poate fi determinată temporal, mă voi referi la una dintre parabolele lui Kafka, care, în opinia mea, se ocupă chiar cu această materie. Parabola este parte dintr-o colecție de aforisme intitulată „EL”¹⁰.

El are doi antagoniști; primul îl presează din spate, din originea sa. Al doilea blochează drumul din față sa. El dă luptă cu amândoi. În actual, primul îl suportă în lupta sa cu al doilea, deoarece vrea să îl împingă înainte, și în același fel al doilea îl suportă în lupta sa cu primul, deoarece îl trage înapoi. Dar este doar teoretic așa. Pentru că nu sunt doar cei doi antagoniști care sunt acolo, ci și el însuși, și cine îi cunoaște intențiile lui? Visul său, totuși, este că într-un timp de moment nepăzit — ia asta, trebuie admis, ar cere o noapte mai întunecată decât orice noapte a fost vreodată până acum — se va arunca dincolo de linia de luptă și va fi promovat, pe seama experiențe sale în luptă, în poziția de arbitru peste antagoniști în lupta lor unul cu altul.

Pentru mine, această parabolă descrie senzația de timp a ego-ului gânditor. Ea analizează poetic „starea noastră interioară” în fața timpului de care suntem vigilenți doar atunci când ne-am retras din apariții și ne găsim activitățile mintale ricoșând caracteristic asupra lor — *cogito me cogitare, volo me velle*, și mai departe. Senzația interioară de timp se ridică atunci când nu suntem în întregime absorbiți de non-vizibilele

absente pe care le gândim, ci începem să ne direcționăm atenția asupra activității însăși. În această situație, trecutul și viitorul sunt egal prezente deoarece ele sunt egal absente din simțul nostru; astfel nu-mai-ul trecutului este transformat prin virtutea metaforei spațiale în ceva care stă *în spatele* nostru, iar nu-încă-ul viitorului în ceva care *se apropie* de noi din față (germanul *Zukunft*, ca și francezul *avenir*, înseamnă literal Ceea ce vine înspre). În Kafka, această scenă este temei de luptă unde forțele trecutului și viitorului se ciocnesc una de alta. Între ele găsim omul pe care Kafka îl numește „El”, care, dacă vrea să-și țină temeiul, trebuie să dea luptă cu ambele forțe. Forțele sunt antagoniștii „lui”; ele nu sunt doar opuse, și cu greu ar lupta una cu alta fără „el” stând între ele și luând o poziție împotriva lor; și chiar dacă un astfel de antagonism ar fi cumva inerent în cele două forțe, iar ele ar putea lupta una cu alta fără „el”, ele s-ar fi neutralizat și distrus una pe alta de mult, deoarece, ca forțe, sunt clar egal de puternice.

În alte cuvinte, continuum-ul timpului, schimbare mereu-durabilă, este rupt în timpurile trecut, prezent, viitor, unde trecutul și viitorul sunt antagoniste unul altuia ca numai și nu-încă datorită prezenței omului, care el însuși are o „origine”, nașterea sa, și un sfârșit, moartea sa, iar astfel stă la orice moment dat între ele; acest între este numit prezent. Este inserția omului cu al său timp de viață limitat ceea ce transformă curgerea continuă a curentului purei schimbări — pe care o putem percepe ciclic ca și în forma unei mișcări rectiliniiare fără a fi vreodată capabil de a concepe un început absolut sau un sfârșit absolut — în timp așa cum îl știm.

Această parabolă în care două dintre timpurile timpului {time's tenses}, trecutul și viitorul, sunt înțelese ca forțe antagoniste care se zdrobesc de prezentul Acum, sună foarte ciudată urechilor noastre, orice concept de timp s-ar întâmpla să ținem. Extrema parcimonie a limbajului lui Kafka, în care de dragul realismului fabulei orice realitate actuală care ar fi pus în pericol lumea-gând este eliminată, ar putea cauza un sunet mai ciudat decât gândul însuși cere. Mă voi folosi așadar de o poveste în mod curios corelată a lui Nietzsche în

stilul puternic alegoric din *Așa grăit-a Zarathustra*. Este mult mai ușor de înțeles deoarece conține, așa cum titlul spune, doar o „Viziune” sau o „Ghicitoare”¹¹. Alegoria începe cu sosirea lui Zarathustra la o barieră. Bariera, ca oricare barieră, are o intrare și o ieșire, anume, poate fi văzută ca locul de întâlnire a două drumuri.

Cele două drumuri se întâlnesc aici; nimeni nu a urmat niciunul până la capătul său. Această linie lungă se întinde înapoi pentru o eternitate. Iar cealaltă linie lungă de acolo, aceea este o altă eternitate. Ele se contrazic una pe alta, aceste drumuri; se ofensează una pe alta față în față — și este aici, la această barieră, că ele vin împreună. Numele barierei este înscrisă deasupra: „Acum” [*„Augenblick”*]... Iată acest Acum! De la această barieră Acum, o linie lungă eternă conduce *înapoi*; în spatele nostru stă o eternitate [și o altă linie conduce înainte într-un etern viitor].

Heidegger, care interpretează pasajul în *Nietzsche-le* său¹², observă că această vedere nu este vederea spectatorului, ci doar aceea a omului care stă în barieră; pentru privitor, timpul trece în felul în care suntem obișnuiți să-l gândim, într-o succesiune de acum-uri unde un lucru întotdeauna succedează un altul. Nu este niciun loc de întâlnire; nu sunt două linii sau drumuri, este doar unul. „Ciocnirea este produsă doar pentru unul care *el însuși este* acum-ul... Oricine stă în Acum se întoarce înspre ambele direcții: pentru el Trecutul și Viitorul merg *unul împotriva celuilalt*”. Și, rezumând în contextul doctrinei eternei reîntoarceri a lui Nietzsche, Heidegger spune: „acesta este conținutul autentic al doctrinei eternei reîntoarceri, că Eternitatea *este* în Acum, că Momentul nu este futilul Acum care este doar pentru spectator, ci ciocnirea dintre Trecut și Viitor”. (Același gând este și în Blake — „Ține infinitatea în palma mâinii tale/ O eternitate într-o oră”)

Întorcându-ne la Kafka, ar trebui să ne amintim că toate aceste instanțe se ocupă nu cu doctrine sau teorii, ci cu lucruri corelate cu experiențele ego-ului gânditor. Văzute din punctul de vedere a unui mereu-durabil continuu curgând curent, inserția omului, lupta în ambele direcții, produce o

ruptură care, fiind apărută în ambele direcții, este extinsă într-un gol, prezentul văzut ca temeiul de luptă al luptătorului. Acest temei de luptă pentru Kafka este metafora pentru casa omului pe pământ. Văzut din punctul de vedere al omului, în fiecare moment singular inserat și prins în mijlocul dintre trecutul *său* și viitorul *său*, ambele țintite la unul care își creează prezentul, acest temei de luptă este un la-mijloc, un Acum extins în care își petrece viața. Prezentul, în viața ordinantă, cel mai futil și mai alunecos dintre timpuri — atunci când spun „acum” și îl indic deja a trecut — nu este nimic altceva decât ciocnirea dintre trecut, care nu mai este, și viitor, care se apropie dar nu este încă aici. Omul trăiește în acest la-mijloc, și ceea ce el numește prezent este o luptă lungă cât viața împotriva greutății moarte a trecutului, conducându-l înainte cu speranță, și frica de viitor (a cărui singură certitudine este moartea), conducându-l înapoi înspre „tăcerea trecutului” cu nostalgie pentru și amintire a singurei realități de care poate fi sigur.

Ar trebui să ne alarmeze pe drept că acest construct de timp este total diferit de secvența de timp a vieții ordinante, unde cele trei timpuri urmează lin unul din altul, iar timpul însuși poate fi înțeles în analogie cu secvențe numerice, fixat prin calendar, în acord cu care prezentul este astăzi, trecutul începe cu ieri, iar viitorul începe mâine. Aici, de asemenea, prezentul este înconjurat de trecut și viitor într-atât încât rămâne punctul fixat de la care ne luăm poziția, privind înapoi sau privind înainte. Că putem modifica curentul mereu-durabil al purei schimbări într-un continuu de timp nu o datorăm timpului însuși, ci continuității afacerii noastre și activității noastre în lume, în care *continuuăm* ceea ce am început ieri și sperăm să terminăm mâine. În alte cuvinte, continuum-ul de timp depinde de continuitatea vieții din fiecare zi, iar afacerea fiecărei zile, în contrast cu activitatea ego-ului gândirii — întotdeauna independent de circumstanțele spațiale care îl înconjoară — este întotdeauna determinată spațial și condiționată. Este datorită acestei exhaustive spațialități a

vieții ordinante că putem vorbi plauzibil de timp în categorii spațiale, că trecutul poate să ne apară ca ceva stând „în spatele” nostru, iar viitorul stând „în față”.

Parabola timpului a lui Kafka nu se aplică omului în ocupația fiecărei zile, ci doar ego-ului gânditor, în măsura în care s-a retras din afacerile fiecărei zile. Golul între trecut și viitor se deschide doar în reflecție, a cărui subiect de materie este ceea ce este absent — fie ceea ce deja a dispărut și ceea ce încă nu a apărut. Reflecția atrage aceste regiuni „absente” în prezența minții; din acea perspectivă activitatea de gândire poate fi înțeleasă ca o luptă cu timpul însuși. Este doar fiindcă „el” gândește, iar astfel nu mai este cărat de-a lungul continuității vieți fiecărei zile într-o lume a aparițiilor, că trecutul și viitorul se manifestă ca pure entități, astfel încât „el” să poată deveni vigilent asupra unui nu-mai care îl împinge înainte și un nu-încă care îl conduce înapoi.

Povestea lui Kafka este, desigur, formulată în limbaj metaforic, iar imaginile sale, trase din viața fiecărei zile, sunt menite ca analogii, fără de care, așa cum a jost deja indicat, fenomenele mintale nu pot fi descrise deloc. Iar asta prezintă întotdeauna dificultăți de interpretare. Dificultatea specifică aici este că cititorul trebuie să fie vigilent că ego-ul gânditor nu este sinele așa cum apare și se mișcă în lume, amintindu-și propriul trecut biografic, ca și cum „el” era *à la recherche du temps perdu* sau plănuiindu-și viitorul. Fiindcă ego-ul gânditor este lipsit de vârstă și nicăieri, trecutul și viitorul pot deveni manifeste ca atare, goale, pentru a spune astfel, de conținutul lor concret și eliberate de toate categoriile spațiale. Ceea ce ego-ul gânditor simte ca antagoniștii „săi” duali e timpul însuși, iar schimbarea constantă pe care o implică, mișcarea asiduă care transformă toată Ființa în Devenire, în loc să lase să fie, distruge astfel în permanență ceea ce este *prezent*. Ca atare, timpul este cel mai mare dușman al ego-ului gânditor fiindcă — prin virtutea încarnării minții într-un corp ale cărui mișcări interne nu pot fi niciodată imobilizate — timpul, regulat și inexorabil, întrerupe liniștea imobilă în care mintea este activă fără a face nimic.

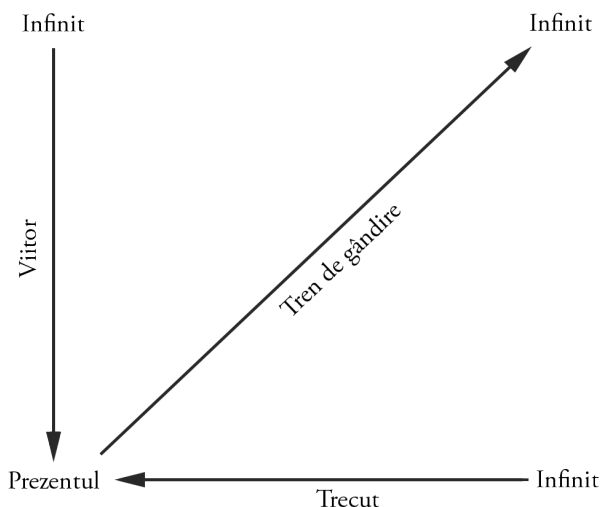
Sensul final al parabolei vine în față în propoziția concluzivă, atunci când „el”, situat într-un gol de timp, care este imobilul prezent, un *nunc stans*, visează la un moment nepăzit când timpul își va epuiza forța; atunci liniștea se va așeza peste lume, nu o liniște eternă, ci una care să dureze suficient pentru a-i da „lui” șansa să de a sări din afara liniei de luptă pentru a fi promovat în poziția arbitrilor, spectatorul și judecătorul din afara jocului vieții, pentru care sensul acestei durate de timp între naștere și moarte poate fi cuprins deoarece „el” nu este implicat în ea.

Ce este acest vis și această regiune dacă nu vechiul vis al metafizicii occidentale, visat de la Parmenide la Hegel, a unei regiuni lipsite de timp, o eternă prezență în liniște completă, complet dincolo de ceasurile și calendarele umane, anume, regiunea de gândire? Și ce este „poziția arbitrilor”, dorința pentru care apare visul, dacă nu scaunul spectatorilor lui Pitagora, care sunt „cei mai buni” deoarece nu participă în lupta pentru faimă și folos, sunt dezinteresați, neangajați, nederanjați, intenționând doar asupra spectacolului însuși? Ei sunt cei care pot găsi sensul și care pot judeca performanța.

Fără a face prea multă violență poveștii magnifice a lui Kafka, unul trebuie poate să meargă un pas mai departe. Problema cu metafora lui Kafka este că sărind dincolo de linia de luptă, „el” sare din această lume cu totul și judecă dintr-un afară care nu este necesar un deasupra. Mai mult, dacă este inserția omului ceea ce rupe fluxul indiferent al schimbării mereu-durabile prin darea unei ținte, anume, pe sine, ființa care se luptă cu fluxul, și dacă prin acea inserție curentul de timp indiferent este articulat între ceea ce este în spatele lui, trecutul, ceea ce este în fața lui, viitorul, și sine, prezentul în luptă, atunci urmează că prezența omului cauzează curentul de timp să devieze de la oricare ar fi fost direcția originală sau (presupunând o mișcare ciclică) non-direcția ultimă pe care ar fi avut-o. Devierea pare inevitabilă deoarece nu este doar un obiect pasiv care este introdus în curent, ci un luptător care-și apără propria prezență iar astfel definește ceea ce altfel ar fi

indiferent la el și la antagoniștii „lui”: trecutul, pe care-l poate lupta cu ajutorul viitorului; viitorul, pe care-l luptă suportat de trecut.

Fără „el” nu ar fi nicio diferență între trecut și viitor, ci doar schimbare mereu-durabilă. Sau aceste forțe s-ar ciocni cap în cap și s-ar anihila reciproc. Dar mulțumită inserției unei prezențe în luptă, ele se întâlnesc la un unghi, iar imaginea corectă ar trebui să fie atunci ceea ce fizicienii numesc un paralelogram de forțe. Avantajul acestei imagini este că regiunea de gândire nu va mai trebui situată dincolo și deasupra lumii și timpului uman; luptătorul nu va mai trebui să sară dincolo de linia de luptă în ordine pentru a găsi liniștea și nemișcarea necesară pentru gândire. ”El” ar recunoaște că lupta „sa” nu a fost în van, deoarece temeiul de luptă însuși asigură regiunea unde „el” se poate odihni când „el” este epuizat. În alte cuvinte, locația ego-ului gânditor în timp ar fi la-mijlocul dintre trecut și viitor, prezentul, misteriosul și alunecosul acum, un simplu gol în timp, spre care cu toate acestea mai solidele timpuri ale trecutului și viitorului sunt direcționate întru atât încât denotă ceea ce nu mai *este* și ceea ce nu *este* încă. Că ele *sunt*, datorează asta evident omului, care s-a inserat între ele și și-a stabilit prezența acolo. Lăsa-mă să urmez în scurt implicațiile imaginii corectate.



Ideal, acțiunea celor două forțe care formează paralelogramul ar trebui să rezulte din a treia forță, rezultanta diagonală a cărei origine ar fi punctul în care forțele se întâlnesc și asupra căruia acționează. Diagonala ar rămâne pe același plan și nu ar sări din afara dimensiunii forțelor timpului, dar ar diferi într-un aspect important de forțe al căror rezultat este. Cele două forțe antagoniste ale trecutului și viitorul sunt ambele indefinite în ceea ce ține de originea lor; văzute din punctul de vedere al prezentului din mijloc, una vine dintr-un trecut infinit, iar cealaltă dintr-un viitor infinit. Dar deși ele nu au un început cunoscut, au un capăt terminal, punctul în care se întâlnesc și ciocnesc, care este prezentul. Forța diagonală, din contra, are o origine definită, punctul de început al ciocnirii celor două forțe, dar ar fi infinită față de sfârșitul său deoarece a rezultat din acțiunea concertată a două forțe a căror origine este infinită. Forța diagonală, a cărei origine este cunoscută, a cărei direcție este determinată de trecut și viitor, dar care își exercită forța înspre un capăt nedeterminat ca și cum ar putea tinde înspre infinitate îmi pare metafora perfectă pentru activitatea de gândire.

Dacă acel „el” al lui Kafka ar fi capabil să meargă de-a lungul acestei diagonale, în perfectă echidistanță de forțele presante ale trecutului și viitorului, el nu va sări, așa cum cere parabola, dincolo de linia de luptă pentru a fi deasupra și dincolo de încăierare. Pentru că această diagonală, deși indică înspre infinitate, este limitată, închisă, pentru a spune astfel, de forțele trecutului și viitorului, iar astfel protejată de vid; ea rămâne legată de și înrădăcinată în prezent — un prezent întreg uman deși care este actualizat complet doar în procesul gândirii și care nu durează mai mult decât durează acest proces. Este liniștea acestui Acum din existența presată și măcinată de timp a omului; este cumva, pentru a schimba metafora, tăcerea din centrul furtunii care, deși total neasemenea furtunii, îi aparține încă acesteia. În acest gol între trecut și viitor ne găsim locul în timp atunci când gândim, anume, când suntem suficienți de mutați din trecut și viitor pentru a le găsi sensul, pentru a asuma poziția „arbitrului”, judecătorul

asupra multitudinii niciodată-sfârșind a afacerilor existenței umane în lume, niciodată ajungând la o soluție finală pentru ghicitorile lor, ci mereu pregătiți cu răspunsuri mereu-noi la întrebarea asupra a ce-ar putea fi totul despre.

Pentru a evita o rea-înțelegere: imaginile pe care le folosesc aici pentru a indica, metaforic și în încercare, locația gândirii pot fi valide doar în tărâmul fenomenelor mintale. Aplicare pe timpul istoric sau biografic, aceste metafore nu pot să facă sens; golurile în timp nu au loc acolo. Doar întrucât el gândește, și anume întrucât nu *este*, potrivit lui Valéry, omul — un „El”, așa cum Kafka îl numește potrivit, și nu un „oarecare-corp” [„somebody”] — în plina actualitate a ființei sale concrete, trăiește în golul dintre trecut și viitor, în acest prezent care este lipsit de timp.

Golul, deși auzim de el prima dată ca *nunc stans*, „acum-ul stând” al filozofiei medievale, unde a servit, sub forma de *nunc aeternitatis*, ca model și metaforă pentru eternitatea divină¹³, nu este un datum istoric; pare să fie contemporan cu existența omului pe pământ. Folosind o metaforă diferită, o numim regiunea spiritului, dar este mai degrabă calea pavată de către gândire, drumul mic și nemarcabil al non-timpului bătut de activitatea de gândire din timp-spațiul dat oamenilor nali și mortali. Urmând acest curs, trenurile de gândire, amintirea și anticiparea, salvează tot ceea ce ating de ruina timpului istorial și biografial. Acest mic spațiu non-temporal din chiar inima timpului, spre deosebire de lumea și cultura în care ne naștem, nu poate fi moștenit și preluat din tradiție, deși fiecare mare carte de gândire îl indică cumva criptic — așa cum găsim spunerea lui Heraclit asupra oracolului delfic notoriu de criptic și nesigur: „*oute legeri, oute kryptei alla sēmainei*” (nu spune și nu ascunde, sugerează”).

Fiecare nouă generație, fiecare nouă ființă umană, întrucât devine conștientă de a fi inserată între un trecut infinit și un viitor infinit, trebuie să descopere și să paveze stăruitor din nou calea de gândire. Și este în final posibil, și îmi pare probabil, ca ciudata supraviețuire a marilor lucrări, relativa lor

permanență de-a lungul miilor de ani, este datorată nașterii lor pe acest drum mic, nemarcabil al non-timpului, pe care gândirea autorilor l-a făcut între un trecut infinit și un viitor infinit prin acceptarea trecutului și viitorului ca fiind ținute înspre ei înseși — ca predecesorii și succesorii *lor*, trecutul și viitorul *lor* — iar astfel stabilind un prezent pentru ei înseși, un fel de timp lipsit de timp în care oamenii sunt capabili să creeze lucrări lipsite de timp prin care să transceadă propria finitudine.

Această lipsă de timp, sigur, nu este eternitate; ea izvorăște, pentru a spune astfel, din ciocnirea trecutului cu viitorul, în timp ce eternitatea este conceptul limită care este de negândit deoarece indică colapsul tuturor dimensiunilor temporale. Dimensiunea temporală a *nunc stans*-ului experimentată în activitatea de gândire adună timpurile absente, nu-încă-ul și nu-mai-ul, împreună în propria prezență. Acesta este „tărâmul intelectului pur” al lui Kant (*Land des reinen Verstandes*), „o insulă închisă de natura însăși în limite inalterabile” și „înconjurată de un ocean larg și furtunos”, marea vieții fiecărei zile¹⁴. Și deși nu cred că acesta este „tărâmul adevărului”, cu siguranță este singurul domeniu unde întregul vieții unului și sensul ei — care rămâne de neprins pentru oamenii muritori (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), a căror existență, în distincție de toate celelalte lucruri care încep să *fie* în sensul emfatic atunci când sunt completate, se termină și nu mai *este* —, unde acest întreg de neprins se poate manifesta pe sine ca pură continuitate a lui Eu-sunt, o prezență îndurantă în mijlocul tranzitorității mereu-schimbante a lumii. Este datorită acestei experiențe a ego-ului gânditor că primatul prezentului, cel mai tranzitor dintre timpurile lumii aparițiilor, devine o doctrină aproape dogmatică a speculației filozofice.

Lasă-mă acum, la închiderea acestor lungi reflecții, să trag atenția, nu la „metoda” mea, nu la „criteriile” mele, sau, mai rău, la „valorile” mele — toate cele care într-o astfel de întreprindere sunt în indulgență ascunse de autorul lor deși ele

sunt sau, mai degrabă, *apar* să fie destul de manifeste cititorului sau ascultătorului —, ci la ceea ce în opinia mea este asumarea de bază a acestei investigații. Am vorbit de „erorile” metafizice, care, așa cum am găsit, conțin indicii importante la ceea ce această curioasă activitate din afara ordinii numită gândire ar putea fi despre. În alte cuvinte, în mod clar m-am alăturat celor care de ceva vreme încearcă să demanteleze metafizica și filozofia cu toate categoriile sale, așa cum le cunoaștem de la începutul lor în Grecia până astăzi. O asemenea demantelare este posibilă doar în asumarea că firul tradiției este rupt și că nu vom fi capabili să-l reînnoim. Istoric vorbind, ceea ce în actual a fost rupt în trinitatea romană care pentru mii de ani a unit religia, autoritatea, și tradiția. Pierderea acestei trinități nu distruge trecutul, iar procesul de demantelare nu este în sine distructiv; el doar trage concluziile dintr-o pierdere care este în fapt și ca atare nu doar o parte din „istoria ideilor”, ci o parte din istoria noastră politică, din istoria lumii noastre.

Ceea ce a fost pierdut este continuitatea trecutului așa cum a părut să fie dat de la generație la generație, dezvoltând în proces propria consistență. Procesul de demantelare își are propria tehnică, și nu am intrat în asta aici decât periferic. Ceea cu ce rămâi tu este atunci încă un trecut, dar un trecut *fragmentat*, care și-a pierdut certitudinea sa de evaluare. Despre asta, în dragul scurtimii, voi cita câteva linii care spun mai bine și mai dens decât mine:

În întreg plin tatăl tău stă,
 Din oasele sale sunt făcuți corali
 Alea sunt perle care-i erau ochi.
 Nimic din el nu e pierdut
 Doar a suferit o schimbare mare
 În ceva bogat și straniu.

Furtuna, actul I, scena 2

Sunt asemenea fragmente din trecut, după schimbarea lor mare, cele cu care m-am ocupat aici. Că ele au putut fi folosite o datorăm drumului lipsit de timp pe care-l bate gândirea în lumea spațiului și timpului. Dacă unii dintre ascultătorii și cititorii mei ar fi tentați să-și încerce norocul în tehnica

demantelării, să fie atenți să nu distrugă „ceva bogat și straniu”, „coralii” și „perlele”, care probabil pot fi salvate doar ca fragmente.

Aruncă-ți mâinile în apă,
Aruncă-le până la articulații;
Holbează, holbează-te în bazin
Și miră ce ai pierdut.
Ghețarul ciocăne în dulap,
Deșerul oftă-n pat,
Iar gaura din ceașcă deschide
O linie în pământ de morți.

W.H. Auden¹⁵

Sau, pentru a pune același în proză: „unele cărți sunt inmeritat uitate, niciuna nu e inmeritat amintită”¹⁶.

21. *Postscriptum*

În a doua parte a acestei lucrări mă voi ocupa de *voire* și *judicare*, celelalte două activități mintale. Privite dinspre această perspectivă a acestor speculații asupra timpului, ele con-cern materii care sunt absente fie fiindcă nu sunt încă sau pentru că nu mai sunt; dar în contradistinție cu activitatea de gândire, care se ocupă de invizibilele din toată experiența și tinde întotdeauna să generalizeze, ele întotdeauna se ocupă de particulari și în acest aspect sunt mult mai apropiate de lumea aparițiilor. Dacă dorim să ne împăcăm simțul comun, atât de decisiv ofensat de nevoia rațiunii de a-și urma căutarea lipsită de scop pentru sens, este tentant a justifica această nevoie doar pe temeiurile că gândirea este o pregătire indispensabilă pentru a decide ceea ce va fi și a evalua ceea ce nu mai este. Deoarece trecutul, fiind trecut, devine subiect pentru judecarea noastră, judecarea, la rândul ei, va fi doar o pregătire pentru *voire*. Aceasta este incontestabil perspectiva, și, în limite, perspectiva legitimă a omului întrucât este o ființă acționantă.

Dar această ultimă încercare de a apăra activitatea de gândire împotriva unui reproș de a fi impractică și nefolositoare nu funcționează. Decizia la care ajunge *voirea*

nu poate fi niciodată derivată din mecanica dorinței sau din deliberațiile intelectului care o preced. Voirea este fie un organ de spontaneitate liberă care întrerupe toate lanțurile cauzale ale motivației care ar putea-o lega sau este nimic altceva decât o iluzie. Față de dorință, pe de o parte, și față de rațiune, de pe altă parte, voirea acționează precum „un fel de *coup d'état*”, cum a spus Bergson odată, și implică, desigur, că „actele libere sunt excepționale”: „deși suntem liberi oricând voim să ne întoarcem la noi înșine, *se întâmplă rar să voim*” (italice H.A.)¹⁷. În alte cuvinte, este imposibil de a ne ocupa cu activitatea de voire fără a atinge asupra problemei libertății.

Propun să luăm evidența internă — în termenii lui Bergson, „datumul imediat al conștiinței” — în serios și, deoarece sunt de acord cu mulți scriitori asupra acestui subiect că acest datum și toate problemele conectate cu el erau necunoscute antichității grecești, trebuie să accept că această facultate a fost „descoperită”, că putem data istoric această descoperire, și vom găsi astfel că coincide cu descoperirea „interiorului” uman ca o regiune specială a vieții noastre. În scurt, voi analiza facultatea voinii în termenii istoriei sale.

Voi urma experiențele pe care oamenii le-au avut cu această facultate paradoxală și auto-contradictorie (fiecare voliție, deoarece își vorbește sieși doar în imperative, produce propria contra-voliție), începând cu descoperirea timpurie a apostolului Pavel asupra impotenței voinii — „nu fac ceea ce vreau, ci fac tocmai ceea ce urăsc”¹⁸ — și continuând cu examinarea mărturiei lăsate de către Evul Mediu, începând cu pătrunderea lui Augustin că ceea ce este „în război” nu e spiritul și carnea, ci mintea, ca voire, cu sine, „cel mai interior sine” al omului cu sine. Voi veni apoi la epoca modernă, care, odată cu ridicarea noțiunii de progres, a schimbat vechiul primat al prezentului asupra altor timpuri cu primatul viitorului, o forță la care, în cuvintele lui Hegel, „Acum-ul nu poate rezista”, iar gândirea este înțeleasă „ca în esențial negația a ceva fiind direct prezent” („*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*”)¹⁹. Sau în cuvintele lui Schelling: „în instanță finală și ultimă nu este

nicio altă Ființă decât Voirea”²⁰ — o atitudine care și-a găsit finalul climatic și auto-învingător în „Voința de Putere” a lui Nietzsche.

În același timp, voi urma o dezvoltare paralelă a istoriei Voirii potrivit căreia voliția este capacitatea interioară prin care oamenii decid asupra lui „cine” vor fi, în ce formă doresc să se apară pe sine în lumea aparițiilor. În alte cuvinte, este voirea, a cărei subiect de materie sunt proiectele, nu obiectele, cea care într-un sens creează *persoana* care poate fi acuzată sau lăudată și care oricum este ținută responsabilă nu doar pentru acțiunile sale, dar pentru întreaga sa „Ființă”, *caracterul* său. Noțiunile marxiste și existențialiste, care au jucat un rol atât de mare în gândirea secolului douăzeci și susțin că omul își este propriul producător și făcător, se bazează pe aceste experiențe, chiar dacă este clar că nimeni nu s-a „făcut” pe sine sau și-a „produs” existența; aceasta, cred, este ultima dintre erorile metafizice, corespunzând emfazei epocii moderne pe voire ca substitut pentru gândire.

Voi concluda a doua parte cu o analiză a facultății de judecare, iar aici principala dificultate va fi curioasa raritate a surselor care să asigure mărturie autoritativă. Până la *Critica judecării* a lui Kant, această facultate nu a devenit o topică majoră pentru niciun gânditor major.

Voi arăta că principala mea asumare în a singulariza judecarea ca o capacitate distinctă a minții noastre a fost aceea că la judecări nu se ajunge nici prin deducție și nici prin inducție; în scurt, ele nu au nimic în comun cu operațiile logice — ca atunci când spunem: toți oamenii sunt mortali, Socrate este om, prin urmare, Socrate este mortal. Vom fi în căutarea unui „simț silențios”, care — atunci când a fost tratat — a fost întotdeauna, chiar și în Kant, gândit asupra drept „gust” și, prin urmare, ca aparținând de tărâmul esteticii. În materii practice și morale a fost numit „conștiință”, iar conștiința nu judecă; îți spunea, ca vocea divină fie a Zeului, fie a rațiunii, ce să faci, ce să nu faci, și ce să regreti. Oricare ar fi vocea conștiinței, nu poate fi numită „silențioasă”, iar validitatea sa depinde în întregime pe o autoritate care este

dincolo și deasupra de toate simplele reguli și legi umane.

În Kant, judecarea emerge ca „un talent specific care poate fi practicat și nu învățat”. Judecarea se ocupă cu particulari, iar când ego-ul gânditor care se mișcă prin generalități emerge din retragerea sa și se întoarce la lumea aparițiilor particulare, se pare că mintea are nevoie de un nou „dar” pentru a se ocupa de ele. ”O persoană obtuză sau cu mintea strâmtă”, credea Kant, ”... ar putea fi antrenată într-adevăr prin studiu, chiar și până la măsura de a deveni învățată. Dar cum la asemenea oameni în mod comun încă le lipsește judecarea, nu este neobișnuit a întâlni oameni învățați care în aplicarea cunoașterii lor științifice trădează acea insuficiență originală, care nu poate fi niciodată făcută bună”²¹. În Kant, este rațiunea cu „ideile sale regulative” cea care vine în ajutorul judecării, dar dacă facultatea este separată de celelalte facultăți ale minții, atunci va trebui să-i înscriem propriul *modus operandi*, propria cale de procedură.

Iar asta aduce ceva relevanță pentru un întreg nou set de probleme prin care gândirea modernă este bântuită, în special problema teoriei și practicii și toate încercările de a ajunge la mijlocul unei teorii etice plauzibile. De la Hegel și Marx, aceste întrebări au fost tratate în perspectiva Istoriei și pe asumarea că există un așa ceva ca Progresul rasei umane. În final, vom fi lăsați cu singura alternativă care este în aceste materii — fie vom spune ca Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, lăsând judecarea ultimă Succesului, sau vom menține cu Kant autonomia minților oamenilor și posibila lor independență de lucrurile așa cum sunt sau așa cum au venit în ființă.

Aici va trebui să ne con-cernăm, nu pentru prima dată, cu conceptul de istorie, dar s-ar putea să fim capabili să reflectăm asupra vechiului sens al cuvântului, care, ca mulți alți termeni din limbajul nostru politic și filozofic, este grec în origine și derivat din *historein*, a cerceta în ordine de a spune cum a fost — *legein ta eonta* în Herodot. Dar originea acestui verb este din nou Homer (*Iliada* XVIII), unde are loc substantivul *histor* („istoric”, cum ar veni), iar acel istoric homerian este

judcătorul. Dacă judecarea este facultatea noastră de a ne ocupa cu trecutul, istorianul este omul cercetător care prin relatarea lui stă în judecare asupra sa. Dacă este așa, atunci ne putem recupera demnitatea noastră umană, să o câștigăm înapoi, pentru a spune astfel, de la pseudo-divinitatea numită Istoria epocii moderne, fără a nega importanța istoriei, ci negând dreptul ei de a fi judecătorul ultim. Bătrânul Cato, cu care am început aceste reflecții — „niciodată nu sunt mai activ decât atunci când fac nimic” — ne-a lăsat o frază curioasă care însumează rapid principiul politic implicat în întreprinderea recuperării. El a spus: „*victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*” („cauza victoriosă place zeilor, dar cea învinsă îi place lui Cato”).

INTRODUCERE

1. *Critique of Pure Reason*, B871. Pentru aceasta și pentru citațiile viitoare, vezi traducerea lui Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant, Critique of Pure Reason*, New York, 1963, pe care autoarea s-a bazat frecvent.
2. *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963.
3. Note asupra metafizicii, *Kant, Handschriftlicher Nachlass*, vol. V, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.
4. Hugo de Saint-Victor.
5. André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, Pléiade ed., Paris, 1937, Introducere, p. viii. Cf. Galileo: „*les mathématiques sont la langue laquelle est écrit l'univers*”, p. xiii.
6. Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, p. 419.
7. *De Republica*, I, 17.
8. *The Phenomenology of Mind*, trad. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, „Sense-Certainty”, p. 159.
9. Vezi nota la „Vom Wesen der Wahrheit”, o prelegere ținută prima dată în 1930. Acum în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 97.
10. Vezi „Glauben und Wissen” (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 432.
11. Ediția 11.
12. *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. 1, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.
13. Introducerea la a sa *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. xviii.
14. *Critique of Pure Reason*, B878. Fraza remarcabilă are loc în ultima secțiune din *Critica rațiunii pure* atunci când Kant afirmă a fi stabilit metafizica ca știință, a cărei idee este „la fel de veche precum rațiunea umană speculativă; și ce ființă umană rațională nu speculează, fie în manieră scolastică sau populară?” (B871). Această „știință”... „a căzut acum în discreditul general” deoarece „a fost cerut metafizicii mai mult decât era rezonabil” (B877). Cf. secțiunile 59 și 60 din *Prolegomena to Any Future Metaphysics*.
15. *The Gay Science*, cartea a III-a, nr. 125, „Nebunul”.
16. „Cum a devenit ‘Lumea Adevărată’ o fabulă”, 6.
17. „Cuvântul lui Nietzsche ‘Zeul e mort’”, în *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 193.

18. B125 și B9.
19. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris 1946, nr. 62.
20. *Symposium*, 212a.
21. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900.
22. *Werke*, vol. I, p. 989.
23. „Prolegomena”, *Werke*, vol. III, p. 245.
24. *Critique of Pure Reason*, Bxxx.
25. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
26. Trad. John Macquarrie și Edward Robinson, Londra, 1962, p. 1. Cf. pp. 151 și 324.
27. „Einleitung zu ‘Was ist Metaphysik?’” în *Wegmarken*, p. 206.
28. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Baillie trad., Introducere, p. 131.
29. *Ibid.*, p. 144.

CAPITOLUL I

1. Cele trei căi de viață sunt enumerate în *Nicomachean Ethics*, I, 5 și *Eudemian Ethics*, 1215a35 ff. Pentru opoziția între frumos și necesare și util, vezi *Politics*, 1333a30 ff. Este interesant de comparat cele trei căi de viață aristoteliene cu enumerațiile lui Platon din *Philebus* — calea plăcerii, calea gândirii (*phronēsis*), și o calea amestecată a celor două (22); la calea plăcerii Platon obiectează că plăcerea în sine este nelimitată în timp și în intensitate: „ea nu conține în ea și derivat din sine nici început nici mijloc nici sfârșit” (31a). Și totuși el e „de acord cu înțelepții (*sophoi*)... că *nous*, facultatea de gândire și de adevăr, este pentru noi regele cerului și pământului” (28c), el gândește de asemenea că pentru noi, simpli mortali, o viață care „nu cunoaște nici bucurie nici suferință”, deși cea mai divină (33a-b), ar fi de nesuportat și prin urmare „un amestec din nelimitat cu ceea ce setează limite este sursa în tot frumosul” (26b).
2. Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, Londra, 1966, p. 93.
3. Frag. 1.
4. *Republic*, VII, 514a-521b. *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton și Huntington Cairns, „Republic”, trad. Paul Shorey, New York, 1961, a fost uneori utilizată, ca și Francis MacDonald Cornford, *The Republic of Plato*, New York, Londra, 1941.
5. Kant, *Opus Postumum*, ed. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44. Probabil că data acestei remarci este 1788.
6. *Critique of Pure Reason*, B565.

7. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 17.
8. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston, 1964, Introducere, p. 20.
9. Hermann Diels și Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, vol. II, B26.
10. *The Visible and the Invisible*, pp. 40-41.
11. *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich, 1953, p. 252.
12. *Animal Forms and Patterns*, trad. Hella Czech, New York, 1967, p.19.
13. *Ibid.*, p. 34.
14. *Das Tier als soziales Wesen*, p. 232.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 127.
17. *Animal Forms and Patterns*, pp. 112, 113.
18. *Das Tier als soziales Wesen*, p. 64.
19. *Biologie und Geist*, Zürich, 1956, p. 24.
20. *Of Human Understanding*, cartea a III-a, cap. 1, nr. 5.
21. Merleau-Ponty, *Signs*, Introducere, p. 17.
22. *The Visible and the Invisible*, p. 259.
23. *Signs*, p. 21.
24. *The Visible and the Invisible*, p. 259.
25. *De anima*, 403a5-10.
26. *Ibid.*, 413b24 ff.
27. *De generatione animalium*, II, 3, 736b5-29, citat din Lobkowicz, *op. cit.*, p. 24.
28. *De Interpretatione*, 16a3-13.
29. Mary McCarthy, „Hanging by a Thread”, *The Writing on the Wall*, New York, 1970.
30. *Enarationes in Psalmos*, *Patrologiae Latina*, J.-P. Migne, Paris, 1854-66, vol. 37, CXXXIV, 16.
31. Frag. 149.
32. Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414. Trad. James Gutmann, Chicago, 1936, p. 96.
33. Frag. 34.
34. *Critique of Pure Reason*, B354-B355.
35. *Ibid.*, A107. Cf. și B413: „în intuiția interioară este nimic permanent” și B420: nimic „permanent” este „dat... în... intuiție” „întrucât pot gândi eu singur”.
36. *The Visible and the Invisible*, pp. 18-19.
37. *Critique of Pure Reason*, A381.
38. *Critique of Pure Reason*, B565-B566. Kant scrie aici „transcendental” dar vrea să spună „transcendent”. Acesta nu este singurul pasaj în care el însuși cade victimă a confuziei care constituie una dintre cursele pentru cititorii lucrării sale. Cea mai clară și simplă explicație

a folosirii acestor două cuvinte poate fi găsită în *Prolegomena*, unde răspunde unui critic, în nota de la pagina 252 (*Werke*, vol. III), care se citește astfel: „Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienței, iar cuvântul transcendental... nu semnifică ceva ce transcende toată experiența, ci ceea ce (*a priori*) o precede în ordine pentru a o face posibilă. Dacă aceste concepte transcend experiența eu le numesc transcendente”. Obiectul care determină aparițiile, ca distincte de experiență, în mod clar le transcende ca experiențe.

39. *Critique of Pure Reason*, B566.
40. *Ibid.*, B197.
41. *Ibid.*, B724.
42. *Ibid.*, B429.
43. *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 7. În același filon, Heidegger obișnuia să spună în clasă biografia lui Aristotel. „Aristotel”, spunea el, „s-a născut, a lucrat [și-a petrecut viața gândind], și a murit”.
44. În *Commentary* la I Corinthians 15.
45. *Critique of Pure Reason*, A381.
46. *Ibid.*, B157-B158.
47. *Ibid.*, B420.
48. Ultima și probabil cea mai bună traducere în engleză, de către John Manolesco, a apărut sub titlul *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings*, New York, 1969. Am tradus pasajul chiar eu {H.A.} din germană în *Werke*, vol. I, pp. 946-951.
49. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels”, *Werke*, vol. I, p. 384. Traducerea engleză: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trad. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.
50. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Londra, 1966. p. 249.
51. *The Visible and the Invisible*, pp. 28 ff.
52. *The Human Condition*, pp. 252 ff.
53. *Le Discours de la Méthode*, 3ème partie, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, pp. 111, 112; vezi, pentru prima citare, *The Philosophical Works of Descartes*, trad. Elizabeth S. Haldane și G.R.T. Ross, Cambridge, vol. I, p. 99.
54. Platon, *Philebus*, 67b, 52b.
55. *Ibid.*, 33b, 28c.
56. *Le Discours de la Méthode*, 4ème partie, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 114. *The Philosophical Works*, vol. I, p. 101.
57. *The Visible and the Invisible*, pp. 36-37.
58. „Anthropologie”, nr. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465.
59. Heidegger indică drept: „Descartes însuși accentuează că propoziția [*cogito ergo sum*] nu este un silogism. Eu-sunt-ul nu este o consecință a lui Eu-gândesc, ci, din contra, *fundamentum*-ul, temeiul pentru

el". Heidegger menționează forma pe care ar lua-o silogismul; s-ar citi astfel: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 81.

60. *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6.4311. Cf. *Notebooks 1914-1916*, New York, 1969, p. 75e.
61. Thomas Aquino, *Summa Theologica*, pt. 1, qu. 1, 3 ad 2.
62. Pare că Gottsched a fost primul care a vorbit de un simț comun (*sensus communis*) ca de un „al șaselea simț”. În *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, 1730. Cf. Cicero, *De Oratore*, III, 50.
63. Citat din Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, New York, 1970, p.91.
64. *Summa Theologica*, pt. I, qu. 78, 4 ad 1.
65. *Op. cit., loc. cit.*
66. *Ibid.*
67. *Notebooks 1914-1916*, pp. 48, 48e.
68. *Politics*, 1324a16.
69. *The Visible and the Invisible*, p. 40.
70. *Philebus*, 25-26.
71. *Ibid.*, 31a.
72. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163.
73. *Critique of Pure Reason*, B367.
74. *De Interpretatione*, 17a1-4.
75. 980a22 ff.
76. *Monadology*, nr. 33.
77. *Physics*, 188b30. Thomas Aquino urmează fraza aristoteliană: „*quasi ab ipsa veritate coacti*” (ca și cum forțat de adevărul însuși), în comentariul său la *De Anima*, I, 2, 43.
78. *Dictionnaire de l'Académie* a scris în același filon: „*La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes*”.
79. W.H. Auden, „Talking to Myself”, *Collected Poems*, New York, 1976, p. 653.
80. *Philosophie der Welgeschichte*, Lasson ed., Leipzig, 1920, pt. 1, pp. 61-62.
81. Note asupra metafizicii, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
82. *Critique of Pure Reason*, A19, B33.
83. Singura interpretare a lui Kant de care știu și care poate fi citată pentru a suporta propria mea înțelegere a distincției lui Kant între rațiune și intelect este cea a lui Eric Weil, „*Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*”, în *Problèmes Kantians*, ed. 2, Paris. 1970. Potrivit lui Weil, este inevitabil „*d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquiescer un savior qui, au*

lieu de connaître, pense” (p. 23). Trebuie să fie admis, totuși, că concluziile lui Weil rămân mai aproape de propria înțelegere a lui Kant asupra sa. Weil este interesat în principal de interconexiunea dintre rațiunea Pură și cea Practică și astfel afirmă „*le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une 'théorie de la connaissance'...*” (p. 33), unde reținerile mele principale asupra filozofiei lui Kant con-cern în mod precis filozofia sa morală, anume, *Critica rațiunii practice*, deși sunt de acord desigur că acei care citesc *Critica rațiunii pure* ca un fel de epistemologie par să ignore complet capitolele concluzive ale cărții (p. 34).

Cele patru eseuri din cartea lui Weil, de departe cele mai importante în literatura kantiană a ultimilor ani, sunt toate bazate pe simpla dar cruciala pătrundere că „*L'opposition connaître... et penser... est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne*” (p. 112, n. 2).

84. *Critique of Pure Reason*, A314.

85. *Ibid.*, B868.

86. *Ibid.*, Bxxx.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, B697.

89. *Ibid.*, B699.

90. *Ibid.*, B702.

91. *Ibid.*, B698.

92. *Ibid.*, B714.

93. *Ibid.*, B826.

94. *Ibid.*, B708.

CAPITOLUL II

1. *De veritate*, qu. XXII, art. 12.
2. *Critique of Pure Reason*, B171-B174.
3. *Critique of Judgment*, trad. J.H. Bernard, New York, 1951, Introducere, IV.
4. *Science of Logic*, Prefața la a doua ediție.
5. *Philosophy of Right*, Prefață.
6. Frag. 108.
7. Tucidide, II, 43.
8. *Critique of Pure Reason*, B400.
9. *Ibid.*, B275.
10. Vezi Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysic der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Viena, 1971, p. 195.
11. Vezi magnifica descriere a unui asemenea vis de „completă

- singurătate” în Kant, *Observations on the Feeling of Beautiful and Sublime*, trad. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 48-49.
12. *Critique of Pure Reason*, B157. Cf. cap. I din prezentul volum.
 13. *Ibid.*, B158 n.
 14. „Anthropologie”, nr. 28, *Werke*, vol VI, p. 466.
 15. *The Trinity*, cartea a XI-a, cap. 3. Traducerea engleză: seria *Fathers of the Church*, Washington, D.C., 1963, vol. 45.
 16. *Ibid.*
 17. *Ibid.*, cap. 8.
 18. *Ibid.*, cap. 10.
 19. *An Introduction to Metaphysics*, trad. Ralph Manheim, New Haven, 1959, p. 12.
 20. „Discours aux Chirurgiens”, în *Variété*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.
 21. *Phaedo*, 64.
 22. Diogene Laertios, VII, 2.
 23. *Sämmtliche Werke*, Leipzig, n.d., „Ueber den Tod”, vol. II, p. 1240.
 24. *Phaedo*, 64-67.
 25. Cf. Valéry, *op. cit.*, *loc. cit.*
 26. Vezi analiza lui N.A. Greenberg, „Socrates’ Choice in the *Crito*”, în *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nr. 1, 1965.
 27. Heraclit, frag. 104, 29.
 28. *Republic*, 494a și 496d.
 29. *Ibid.*, 496a ff. Cornford, *The Republic of Plato*, pp. 203-204.
 30. *Philebus*, 62b.
 31. *Laws*, 935: În dispute, „toți au obiceiul să-și permită a-și ridiculiza oponentul”. Este imposibil „a abuza fără a cauta să ridiculizezi”. Prin urmare, „oricărui scriitor de comedii sau cânt iambic sau liric îi va fi strict interzis să ridiculizeze pe oricare dintre cetățeni... iar dacă nu se va supune va fi izgonit din țară”. Pentru pasajele din *Republica*, în care totuși frica de ridicol joacă cu greu un rol, vezi 394 ff. și 606 ff.
 32. *Theaetetus*, 174a-d.
 33. „Träume eines Geistersehers”, *Werke*, vol. I, p. 951.
 34. *Phaedo*, 64.
 35. *Ibid.*, 66.
 36. *Ibid.*, 65.
 37. *Protreptikos*, B43, ed. Ingemar Düring, Frankfurt, 1969.
 38. *Ibid.*, B110.
 39. *Republic*, 500c.
 40. Scrisoare din Martie 1638, *Descartes: Oeuvres et Letters*, p. 780.
 41. Nota editorului: nu am putut găsi această referință.
 42. Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 5019 și 5036.
 43. Platon, în *Phaedo*, 84a, menționează pânza Penelopei dar în sensul

opus. „Sufletul filozofului” setat liber de legăturile plăcerii și durerii nu va acționa ca Penelope, desfăcându-și propria pânză. Odată scăpat (prin *logismos*) de plăcere și durere care pun în „cuie” sufletul în corp, sufletul (ego-ul gânditor al lui Platon) își schimbă natura și nu mai rezonază (*logizesthai*) ci privește (*theasthai*) „adevărul și divinul” și stă acolo pentru totdeauna.

44. „Ueber das Wesen der Philosophisen Kritik”, *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.
45. *Philosophie der Weltgeschichte*, Lasson ed., Leipzig, 1917, pt. II, pp. 4-5.
46. *Reason in History*, trad. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, p. 89.
47. *Reason in History*, p. 69, trad. autorului.
48. Prefața la *The Phenomenology of Mind*.
49. *Politics*, 1269a35, 1334a15; vezi cartea a VII-a, cap. 15.
50. Paul Weiss, „A Philosophical Definition of Leisure”, în *Leisure in America: Blessing or Curse*, ed. J.C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.
51. VIII, 8. Urmez traducerea dată de Kirk și Raven, frag. 278.
52. *Timaeus*, 34b.
53. „Der Streit der Fakultäten”, pt. II, 6 și 7, *Werke*, vol. VI, pp. 357-362.
54. „Ueber den Gemeinspruch”, *Werke*, vol. VI, pp. 166-167.
55. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Introducere.
56. *Sophist*, 254.
57. *Republic*, 517b, și *Phaedrus*, 247c.
58. *Sophist*, 254a-b.
59. Vezi cap. I al prezentului volum. În începutul la *De Interpretatione*, Aristotel se referă la a sa *De Anima* ca ocupându-se de anumite puncte, dar nimic din punctele ridicate în *De Anima* nu corespund cu cele din *De Interpretatione*. Dacă citirea mea este corectă, Aristotel s-ar fi gândit poate la pasajul folosit de mine în cap. I, anume, *De Anima*, 403a5-10.
60. *De Interpretatione*, 16a4-17a9.
61. „Reflexionen zur Anthropologie”, nr. 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 392.
62. *Monologion*.
63. În ceea ce urmează, m-am folosit de primul capitol „Language and Script”, din marea carte a lui Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris, 1934. Am folosit noua ediție germană care a fost adusă la zi de către Manfred Porkert: *Das chinesische Denken — Inhalt, Form, Charakter*, München, 1971.
64. Kant, *Critique of Pure Reason*, B180.
65. B180-181.

66. *Tractatus*, 4.016 („Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreib, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren”).
67. *A defence of Poetry*.
68. *Poetics*, 1459a5.
69. *Ibid.*, 1457b17 ff.
70. *Critique of Judgment*, nr. 59.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Prolegomena to Every Future Metaphysics*, nr. 58, trad. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, n.d. Kant însuși era vigilant la această peculiaritate a limbajului filozofic în timpul său pre-critic: „conceptele noastre raționale înalte... au nevoie de obicei de un costum fizic în ordine de a obține claritate”. „Träume eines Geistersehers”, p. 948.
74. Nr. 59. Ar fi interesant de examinat noțiunea lui Kant de „analogie” din scrierea timpurie a *Opus Postumum* pentru că este remarcabil cât de devreme și-a dat seama că gândirea metaforică — anume, gândirea în analogii — ar putea salva gândirea speculativă de peculara sa a-real-itate. Deja în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, published în 1755, el scrie față de „probabilitatea” existenței Zeului: „Nu sunt atât de devotat la consecințele teoriei mele încât nu ar trebui să fiu pregătit să recunosc... că este indemonstrabilă. Cu toate acestea, aștept... ca o așa cartografiere a infinitului, comprehendând așa cum face un subiect care pare... să fie pentru totdeauna ascuns de înțelegerea umană, nu va fi privită din această cauză drept o himeră, cu atât mai mult când se face recurs la analogie”. (Italice H.A., traducerea engleză de W. Hastie, citat din *Kant, Cosmogony*, Glasgow, 1900, pp. 146-147)
75. Vezi Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 275.
76. Eseul „The Chinese Written Character as a Medium for Poetry”, editat de Ezra Pound în *Instigations*, Freeport, N.Y., 1967, conține un argument curios pentru scrierea chineză: „etimologia sa este constant stabilă”. Un cuvânt fonetic „nu-și poartă metafora pe față. Uităm că personalitate a însemnat odată nu sufletul, ci masca sufletului [prin care sufletul sună, anume — *per-sonare*]. Asta nu e posibil a uita în folosirea simbolului chinez... Cu noi, poetul este unul pentru care comorile acumulate ale cursele cuvintelor sunt reale și active” (p. 25).
77. IX, 1-8.
78. Manuscrisul din păcate nepublicat al lui Marshall Cohen, „The

Concept of Metaphor”, care mi-a permis binevoitor să-l consult, conține multe exemple, împreună cu o excelentă privire asupra literaturii pe subiect.

79. *The Odyssey of Homer*, cartea a XIX-a, II. 203-209, trad. Richmond Lattimore, New York, 1967, p. 287.
80. „Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie”, în *Die Antike*, vol. XII, 1936.
81. Diels și Kranz, frag. B67.
82. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947.
83. Bruno Snell, „From Myth to Logic: The Role of the Comparison”, în *The Discovery of the Mind*, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, p. 201.
84. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135. Studiul său „The Nobility of Sight” este de un ajutor unic în clarificarea istoriei gândirii occidentale.
85. Diels și Kranz, frag. 101a.
86. Aristotel pare să fi gândit de-a lungul acestor linii în unul dintre tratatele sale științifice: „Despre aceste facultăți, pentru simplele necesități ale vieții și în sine, vederea este mai importantă, dar pentru minte [*nous*], și indirect [*kata symbebēkos*], auzul este mai important... face cea mai mare contribuție la înțelepciune. Pentru că discursul, care este cauza învățării, este astfel fiindcă este audibil; dar este audibil nu în sine, ci indirect, fiindcă vorbirea este compusă din cuvinte, iar fiecare cuvânt este un simbol rațional. Consecvent, asupra celor care au fost lipsiți de unul sau de altul dintre simțuri la naștere, orbii sunt mai inteligenți decât surzii sau muții”. Punctul de materie este că pare să nu-și fi amintit niciodată această observație atunci când a scris filozofie. Aristotel, *On Sense and Sensible Objects*, 437a4-17.
87. *Op. cit.*, p. 152.
88. Vezi Hans Jonas, cap. 3, despre Philon din Alexandria, în special pp. 94-97, în *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, care este partea a doua din *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.
89. *The Phenomenon of Life*, pp. 136-147. Cf. *Von der Mythologie*, pp. 138-152.
90. Bonn, 1960, pp. 200 f.
91. *Theaetetus*, 155d.
92. 982b11-22.
93. 983a14-20.
94. Vezi, de pildă, *Nicomachean Ethics*, VI, 8, unde *nous* este percepția mintală (*aisthēsis*) a „termenilor limitanți sau primari in schimbabili” pentru care „nu există niciun *logos*” (1142a25-27). Cf. 1143b5.
95. *Seventh Letter*, 341b-343a, parafrază.

96. Pe 2 Iulie, 1885.
97. Nr. 160.
98. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484.
99. *Philosophical Investigations*, trad. G.E.M. Anscombe, New York, 1953, nr. 119, 19, 109.
100. *Phaedrus*, 274e-277c.
101. *Physics*, 209b15.
102. 286a, b.
103. 275d-277a.
104. *Philebus*, 38e-39b.
105. *Ibid.*, 39b-c.
106. 342.
107. *Ibid.*, 344b.
108. *Ibid.*, 343b.
109. *Ibid.*, 341e.
110. *Critique of Pure Reason*, B33. Pentru că „*nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*” („Nu cunosc un obiect doar în aceea că gândesc, ci doar întrucât determin o intuiție dată pot cunoaște un obiect”) (B406).
111. Citez dintr-un curs-prelegere timpuriu al lui Heidegger asupra *Sofistului* lui Platon (1924-25) după o transcriere literală, pp. 8, și 155, 160. Vezi și comentariul lui Cornford, *Sophist in Plato's Theory of Knowledge*, p. 189 și n. 1, unde *noein* este spus a sta pentru actul de „intuiție (*noēsis*) care vede direct, fără... raționare discursivă”.
112. 38 c-e.
113. Vezi cap. I al prezentului volum.
114. Aristotel, *Metaphysics*, 1003 a 21.
115. *Ibid.*, 984 b 10.
116. Thomas Aquino, *De Veritate*, qu. I, art. 1.
117. *Critique of Pure Reason*, B82, B83.
118. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, nr. 44 (a), p. 217.
119. Vezi Aristotel, *Posterior Analytics*, 100b5-17.
120. *An Introduction to Metaphysics* (1903), trad. T.E. Hume, Indianapolis, New York, 1955, p. 45.
121. *Ibid.*
122. *Critique of Pure Reason*, B84 și B189-B191.
123. *An Introduction to Metaphysics*, p. 45.
124. *Protrektikos*, Düring ed., B87.
125. 1072b27.
126. 1072a21
127. Rău-traducerea apare în W.D. Ross, *Aristotle*, Meridian Books, New York, 1959, dar este cu indulgență absentă din traducerea

Metafizicii în Richard McKeon, *The Basic Works of Aristotle*.

128. *Philosophy of History*, Introducere, p. 9.
129. *Hegel's Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox, Londra, Oxford, New York, 1967, adiție la par. 2, p. 225.
130. *Wegmarken*, p. 19.
131. *Nicomachean Ethics*, 1175a12.
132. *Tractatus*, 401. Îmi pare evident că teoria limbajului timpurie a lui Wittgenstein este solid înrădăcinată în vechea axiomă metafizică a adevărului ca *adequatio rei et intellectus*; problema cu această definiție este că o asemenea ecuație a fost întotdeauna posibilă doar ca intuiție, anume, ca o imagine internă care copie obiectul vizibil dat senzorial. „Pictura logică este un fapt”, care potrivit lui Wittgenstein este un „gând” (urmez aici Introducerea lui Bertrand Russell la *Tractatus* în ediția bilingvă, Londra, 1961, p. xii), este o contradicție în termeni dacă unul nu ia „pictură” ca o expresie metaforică. Există cu siguranță „o relație care ține între limbaj și lume”, dar oricare ar fi această relație, cu siguranță nu este una „pictorială”. Dacă era o relație pictorială, fiecare propoziție, mai puțin dacă randează și repetă o eroare accidentală în percepția sensică (ceva arată ca un copac dar se dovedește a fi om la o inspecție apropiată), ar fi adevărată; totuși, pot să fac o mulțime de propoziții despre un „fapt” care spune ceva destul de plin de sens fără a fi necesar adevărate: „soarele se învâрте în jurul pământului”, „în septembrie 1939 Polonia a invadat Germania” — prima fiind o eroare, a doua o minciună. Sunt, pe de altă parte, propoziții care sunt inerent inacceptabile, de pildă, „triumghiul râde”, citat în text, care nu este o propoziție nici adevărată, nici falsă, ci una lipsită de sens. Singurul criteriu lingvistic intern pentru propoziții este sensul sau nonsensul.

În vederea acestor dificultăți destul de evidente și în vederea faptului că Wittgenstein însuși a respins ulterior „teoria picturală a propozițiilor”, este destul de interesant să aflăm cum și-a dat seama de ea în început. Sunt, mă gândesc, două versiuni. Citea „o revistă în care era o pictură schematică reprezentând posibila secvență de evenimente într-un accident de automobil. Pictura servea drept propoziție; anume, ca o descriere a unei posibile stări de afaceri. Avea această funcție datorită unei corespondențe între părțile picturii și lucrurile din realitate. Wittgenstein și-a dat seama acum că s-ar putea inversa analogia și spune că o *propoziție* servește drept *pictură*, prin virtutea unei corespondențe similare între părțile *ei* și lume. Felul în care părțile propoziții sunt combinate — *structura* propoziției — indică o posibilă combinație a elementelor în realitate”. (Vezi G.H. von Wright, „Biographical Sketch”, în Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, Londra, 1958,

pp. 7-8). Ceea ce pare decisiv aici este că el nu a plecat de la o realitate, ci de la *reconstrucția schematică* a unui eveniment care el însuși a fost subiectat unui proces de gândire, anume, el a pornit de la o ilustrare a unui gândit. În *Investigații filozofice* (663), este o observație care se citește ca o refutare a acestei teorii: „Dacă spun ‘Am vrut să spun *el*’, foarte posibil o pictură vine la mintea mea... dar pictura este doar o ilustrare a poveștii. De la ea singură ar fi aproape imposibil a concluda ceva; doar când unul cunoaște povestea cunoaște unul semnificația picturii”.

A doua versiune a originii „teoriei picturale a propozițiilor” poate fi găsită chiar în *Tractatus* (4.0311) și sună chiar și mai plauzibilă. Wittgenstein, care și-a înlocuit teoria timpurie cu cea a jocurilor de limbaj, pare să fi fost influențat de alt joc, frecventat jucat în timpul său în societate, jocul de *tableaux vivants*: regulile cereau ca cineva să ghicească ce propoziție era exprimată de un *tableau vivant* jucat de un număr de persoane. „Un nume stă pentru un lucru, un altul pentru un alt lucru, iar ele se combină una cu alta. În acest fel întregul grup — ca un *tableau vivant* — prezintă o stare de afaceri”; și este presupus a prezenta astfel o anumită propoziție.

Menționez aceste lucruri pentru a indica stilul lui Wittgenstein de gândire. Ele ar putea ajuta să explice „lucrul curios asupra filozofiei sale târzii... că este atât de fragmentată” și „nu are niciun plan”. (Vezi excelenta prezentare a lui David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pp. 4 f.). *Tractatus*-ul de asemenea începe cu o observație hazarduoasă, de la care, totuși, autorul e în stare de a dezvolta o teorie consistentă care l-a salvat de alte observații hazarduoase și i-a permis să scrie o lucrare continuă. Spre deosebire de frecvența sa abrupte, *Tractatus*-ul este în întregime consistent. *Investigațiile filozofice* arată cum această mereu activă minte a funcționat în actual, dacă nu a fost, aproape accidental, ghidată de o singură asumare, de pildă, prin teza că „trebuie să... fie ceva în comun între structura propoziției și structura faptului” (Russell, *op. cit.*, p. x, cu drept numește asta „cea mai fundamentală teză a teoriei Dl. Wittgenstein”). Cea mai remarcabilă proprietate a *Investigațiilor filozofice* este lipsa sa de respirație: este ca și cum cineva a actualizat *stai-și-gândește*-ul inherent gândirii până la punctul în care a oprit întregul proces de gândire și a întrerupt fiecare tren de gândire de a ricoșa asupra sa. Traducerea engleză cumva atenuează asta randând fiecare mereu-repetat „*Denk dir*” printr-o varietate de cuvinte precum „să presupunem”, „imaginează că”.

CAPITOLUL III

1. *Timaeus*, 90c (vezi n. 35 jos)
2. Vezi foarte instructiva *Theory and Practice*, Nicholas Lobkowicz, p. 7n.
3. *Symposium*, 204a.
4. Pindar, *Nemea*, 6; *The Odes of Pindar*, trad. Richmond Lattimore, Chicago, 1947, p. 111.
5. I, 131.
6. *Sophist*, 219b.
7. *Republic*, 518c.
8. *The Discourses*, cartea a II-a, Introducere.
9. Bruno Snell, „Pindar's Hymn to Zeus”, *op. cit.*, pp. 77-79.
10. *Nemea*, 4, *Isthmia*, 4, trad. Lattimore.
11. *Isthmia*, 4.
12. Tucidide, II, 41.
13. *Protreptikos*, Düring ed., B19 și B110. Cf. *Eudemian Ethics*, 1216a11.
14. *Protreptikos*, Düring ed., B109.
15. *De Finibus Bonorum et Malorum*, II, 13.
16. Heraclit, B29.
17. *Symposium*, 208c.
18. *Ibid.*, 208d.
19. Anaximandru pare să fi fost primul care să egalizeze divinul cu *apeiron*-ul, Non-Limitatul, a cărei natură era de a fi mereu-lipsit de vârstă, imortal și nepieritor.
20. Frag. 8.
21. Charles H. Kahn, în studiul său fascinant „The Greek Verb ‘to be’ and the Concept of Being”, examinează „folosirea pre-filozofică a acestui verb care... servește pentru a exprima conceptul de Ființă în greacă” (p. 245). În *Foundations of Language*, vol. 2, 1966, p. 255.
22. B30.
23. Snell, *op. cit.*, p. 40.
24. Kahn, *op. cit.*, p. 260.
25. Frag. 3.
26. *Protreptikos*, Düring ed., B110.
27. *Philebus*, 28c.
28. *Symposium*, 212a.
29. *Nicomachean Ethics*, 1178b3, 1178b22, 1177b33 (ultima trad. Martin Ostwald, Indianapolis, New York, 1962).
30. *Timaeus*, 90d, a.
31. Citat de Jeremy Bernstein, „The Secrets of the Old One — II”, *The New Yorker*, 17 Martie, 1973.
32. Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York,

- 1957, Introduction, p. 27.
33. *Protreptikos*, Düring ed., B65.
34. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189.
35. *Timaeus*, 90c.
36. *Philebus*, 59b, c.
37. „Philosophie der Weltgeschichte”, *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p.291.
38. *De Rerum Natura*, cartea a II-a, primele linii; *On the Nature of the Universe*, trad. Ronald Lathan, Penguin, Harmondsworth, 1951, p. 60.
39. Datorez citatele din Herder și Goethe interesantului studiu asupra navigării, naufragiului, și spectatorului ca „metafore existențiale” din Hans Blumenberg, „Beobachtungen an Metaphern”, în *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, 2, 1971, pp. 171 ff. Pentru Voltaire, vezi articolul „Curiosité” în al său *Dictionnaire Philosophique*. Pentru Herder, vezi de asemenea *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1792, a 17-a scrisoare; pentru Goethe, *Goethes Gespräche*, Artemis ed., Zürich, 1949, vol. 22, nr. 725, p. 454.
40. 1177b27-33
41. *Theaetetus*, 155d.
42. *Cratylus*, 408b.
43. B21a.
44. B54.
45. B123.
46. B93.
47. B107.
48. B32.
49. B108.
50. *The Friend*, III, 192, citat de Herbert Read în *Coleridge as Critic*, Londra, 1949, p. 30.
51. Acum cu două explicații, o introducere și un epilog, în *Wegmarken*, pp. 19 și 210.
52. 1714, nr. 7.
53. *Critique of Pure Reason*, B641.
54. *Werke*, 6, *Ergänzungsband*, ed. M. Schröter, München, 1954, p.242.
55. *Ibid.*, p. 7.
56. Vezi publicația postumă *System der gesamten Philosophie* în 1804, în *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart și Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.
57. *Sämtliche Werke*, Abt. I, vol. VII, p. 174.
58. *Ibid.*, Abt. II, vol. III, p. 163. Cf. și Karl Jaspers, *Schelling*, München, 1955, pp. 124-130.
59. Paris, 1958, pp. 161-171.

60. Vezi *Preisschrift* „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral” (1764), a 4-a Considerație, nr. 1, *Werke*, vol. I, pp. 768-769.
61. „Über den Optimismus”, *Werke*, vol. I, p. 594.
62. *Ecce Homo*, „Thus Spoke Zarathustra”, 1.
63. *The Gay Science*, cartea a IV-a, nr. 341.
64. 130d, e.
65. *Tusculanae Disputationes*, III, iii, 6.
66. *Ibid.*, III, xiv, 30. Cf. Horațiu, *Epistolae*, I, vi, 1. Plutarh (în *De recta Ratione*, 13) menționează maxima stoică și o atribuie — în traducerea grecească, *mē thaumazein* — lui Pitagora. Democrit este presupus a fi lăudând *athaumastia* și *athambia* ca înțelepciune stoică, dar pare să nu fi avut în minte mai mult decât imperturbabilitatea și lipsa de frică a „omului înțelept”.
67. *Hegel's Philosophy of Right*, p. 13.
68. *L'Oeuvre de Pascal*, Pléiade ed., Bruges, 1950, 294, p. 901.
69. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), Meiner ed., 1962, pp. 12 ff.
70. Trad. J. Sibree, New York, 1956, p. 318.
71. *Ibid.*, p. 26.
72. Această transformare este în special explicită când împrumutul din filozofia greacă este cel mai evident, ca atunci când Cicero spune că omul este destinat *ad mundum contemplandum* și apoi adaugă imediat: *et imitandum* (*De Natura Deorum*, II, xiv, 37), iar el înțelege într-un sens strict moral-political, și nu științific, așa cum secole mai târziu, o va face Francis Bacon: „Natura de comandat trebuie ascultată; iar ceea ce în contemplație este precum cauza, în operație este ca regula...” (*Novum Organon*, Oxford ed., 1889, p. 192).
73. *De Rerum Natura*, cartea a II-a, 1174; *On the Nature of the Universe*, trad. Lantham, p. 95.
74. *Discourses*, cartea I, cap. 17.
75. *Ibid.*, cartea I, cap. 15.
76. *The Manual*, 49; *The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates, New York, 1940, p. 482.
77. *Discourses*, cartea I, cap. 1.
78. *The Manual*, 8, Oates ed., p. 470; *Fragments*, 8, Oates ed., p. 460.
79. *Op. cit.* V, 7 ff. Traducerea autoarei.
80. *De Republica*, I, 7.
81. *Ibid.*, III, 23.
82. *Ibid.*, V, 1.
83. Modelat, desigur, după mitul lui Er care concludă *Republica* lui Platon. Pentru diferențele importante, vezi analiza lui Richard Harder, ultimul filolog eminent, „Über Ciceros Somnium

- Scipionis”, în *Kleine Schriften*, München, 1960, pp. 354-395.
84. „Discourses on Davila”, *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850-1856, vol. VI, p. 242.
 85. *Oedipus at Colonnus*.
 86. *Politics*, 1267a12.
 87. *Nicomachean Ethics*, 1178a29-30.
 88. *Frag.* 146.
 89. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, n.d., vol. II, p. 471.
 90. I, 30; traducerea mea a *hōs philosophēōn gēn pollēn theōriēs heineken epelēlythas*.
 91. I, 32.
 92. Conținutul de gândire al acelei spunerii a fost explicat doar în analizele morții ale lui Heidegger în *Ființă și Timp*, care-și iau reperul metodologic din faptul că viața umană — spre deosebire de „lucruri”, care își încep existența lumiană atunci când sunt complete și încheiate — este completă doar atunci când nu mai este. Prin urmare, doar prin anticiparea propriei morți poate ea să „apară” ca întreg și poate fi subiectată analizei.
 93. E. Diehl, ed., *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, frag. 16.
 94. *Ibid.*, frag. 13, II. 63-70.
 95. *Ibid.*, frag. 14.
 96. *Charmides*, 175b.
 97. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Lasson ed., Leipzig, 1923, 23: „Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist”.
 98. Este surprinzător, examinând literatura, câteodată foarte învățată, să vezi cât de puțin a reușit toată această erudiție să contribuie la înțelegerea omului. Singura excepție pe care am reușit să o dezgrop este un fel de profil inspirat făcut de clasicistul și filozoful Gregory Vlastos, „The Paradox of Socrates”. Vezi Introducerea la foarte atent selectatele *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971.
 99. 173d.
 100. Asupra problemei socratice, vezi scurta, dar rezonabila expunere a lui Laszlo Versényi ca Apendice la a sa *Socratic Humanism*, New Haven, London, 1963.
 101. *Dante and Philosophy*, trad. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, Londra, 1963, p. 267.
 102. *Ibid.*, p. 273.
 103. Astfel în *Theaetetus* și *Charmides*.
 104. *Meno*, 80e.

105. Noțiunea frecventă că Socrate încearcă să-și conducă interlocutorul cu întrebările sale la anumite rezultate de care el este convins dinainte — precum un profesor inteligent cu studenții săi — îmi pare complet greșită chiar dacă este atât ingenios calificată ca în eseul lui Vlastos menționat deasupra în care el sugerează (p. 13) că Socrate voia ca celălalt „să găsească... prin el însuși”, ca în *Menon*, care nu este totuși aporetic. Cel mai mult ce poate unul spune este că Socrate voia ca partenerii lui în dialog să fie la fel de perplecși pe cât era el. El era sincer când spunea că nu preda nimic. Astfel i-a spus lui Critias în *Charmides*: „Critias, tu acționezi de parcă eu aș profesa că știu răspunsurile la întrebările cu care te întreb pe tine și aș putea să ți le dau dacă aș vrea. Nu este așa. Cercetez cu tine... fiindcă eu însumi nu am cunoaștere” (165b; cf. 166c-d).
106. Diehl, frag. 16.
107. *Meno*, 80c. Cf. pasajul de mai sus, n. 105.
108. *Memorabilia*, IV, vi, 15 și IV, iv, 9.
109. *Sophist*, 226-231.
110. *Apology*, 23b.
111. *Ibid.*, 30a.
112. Xenofon, *Memorabilia*, IV, iii, 14.
113. *Antigone*, 353.
114. Textul german, din *Was Heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 52, se citește astfel: „Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein.”
115. G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, Londra și New York, 1951, p. 312.
116. Tucidide, II, 40.
117. *Lysis*, 204b-c.
118. Frag. 145, 190.
119. *Gorgias*, 474b, 483a, b.
120. *Ibid.*, 482c.
121. *Ibid.*, 482c, 484c, d.
122. Aristotel a insistat frecvent că gândirea „produce” fericire, dar dacă ar fi astfel, ar fi nu în felul în care medicina produce sănătate, ci în felul în care sănătatea face un om sănătos. *Nicomachean Ethics*, 1144a.
123. Diels și Kranz, B45.

124. 254d.
125. *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh, New York, Evanston, Londra, 1969, pp. 24-25.
126. 255d.
127. *Sophist*, 255e; Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 282.
128. Heidegger, *Sophist*, transcrierea prelegerii, p. 382.
129. *Theaetetus*, 189e; *Sophist*, 263e.
130. *Sophist*, 253b.
131. *Protagoras*, 339c.
132. *Ibid.*, 339b, 340b.
133. *Posterior Analytics*, 76b22-25.
134. 1005b23-1008a2.
135. Nr. 36, *Werke*, vol. VI, p. 500.
136. Nr. 56, *ibid.*, p. 549.
137. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, *Werke*, vol. 4, pp.51-55.
138. 304d.
139. *Nicomachean Ethics*, 1166a30.
140. *Ibid.*, 1166b5-25.
141. *Ethics*, IV, 52; III, 25.
142. *Philosophy* (1932), trad. E.B. Ashton, Chicago, Londra, 1970, vol. 2, pp. 178-179.

CAPITOLUL IV

1. *Symposium*, 174-175.
2. Merleau-Ponty, *Signs*, „The Philosopher and His Shadow”, p. 174.
3. Citat din Sebastian de Grazia, „About Chuang Tzu”, *Dalhousie Review*, vara 1974.
4. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, 465n.
5. Ross, *Aristotle*, p.14
6. *Protreptikos*, Düring ed., B56.
7. *Physics*, VI, viii, 189a5.
8. *Nicomachean Ethics*, 1141b24-1142a30. Cf. 1147a1-10.
9. *Critique of Pure Reason*, B49, B50.
10. *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p. 287. Traducerea engleză de Willa și Edwin Muir, *The Great Wall of China*, New York, 1946, p. 276-277.
11. Pt. III, „On the Vision and the Riddle”, sect. 2.
12. Vol. I, pp. 311 f.
13. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. Citat de Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 111, n. 72.
14. *Critique of Pure Reason*, B294 f.

15. „As I Walked Out One Evening”, *Collected Poems*, p. 115.
16. W.H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968.
17. *Time and Free Will* (1910), trad. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, pp. 158, 167, 240.
18. Romans 7:15.
19. *Encyclopädie*, 12.
20. *Of Human Freedom*, trad. Gutmann, p. 8.
21. *Critique of Pure Reason*, B172-B173.

Doi / Voire

INTRODUCERE

A doua parte din *Viața Minții* va fi devotată facultății de Voire și, prin implicație, problemei Libertății, care, așa cum a spus Bergson, „a fost pentru moderni ceea ce paradoxurile eleaților erau pentru antici”. Fenomenele cu care ne vom ocupa sunt supra-acoperite într-o măsură remarcabilă de un strat de raționare argumentativă, în niciun caz arbitrară, și prin urmare de neneglijat, dar care se desparte de experiențele în actual ale ego-ului voitor în favoarea doctrinelor și teoriilor care nu sunt necesar interesate de „salvarea fenomenelor”.

O rațiune pentru aceste dificultăți este foarte simplă: facultatea de voire era necunoscută antichității grecești și a fost descoperită ca rezultat al unor experiențe despre care nu auzim nimic înainte de primul secol al epocii creștine. Problema secolelor ulterioare a fost să reconcilieze această facultate cu principalele teze ale filozofiei grecești: oamenii de gândire nu mai erau voitori să abandoneze complet filozofia și să spună, împreună cu Pavel, „îl predăm pe Hrist crucificat, o piatră de blocaj pentru evrei și o in-bunie pentru gentili”, și să se lase aici. Aceasta, așa cum vom vedea, doar Pavel însuși a fost pregătit vreodată să o facă.

Dar sfârșitul epocii creștine în niciun mijloc nu scrie sfârșitul acestor dificultăți. Principala dificultate strict creștină, viz., cum să reconciliezi credința pentru un toate-puternic și omniscient Zeu cu cererile voinții libere, supraviețuiește pe diferite căi adânc în epoca modernă, unde întâlnim deseori aproape același fel de argumentare ca înainte. Fie voirea liberă este găsită a se ciocni cu legea cauzalității sau, mai târziu, poate fi cu greu reconciliată cu legile Istoriei, a cărei plinătate de sens depinde de progres sau de o dezvoltare *necesară* a Spiritului Lumii. Aceste dificultăți persistă chiar și atunci când toate interesele strict tradiționale — metafizice sau teologice — s-au uscat. John Stuart Mill, de pildă, rezumă un argument desrepetat când spune: „Conștiința noastră *internă* ne spune că avem o putere pe care întreaga experiență exterioară a rasei umane ne spune că nu o folosim niciodată”. Sau, pentru a folosi exemplul cel mai extrem, Nietzsche numește „întreaga doctrină a Voinții cea mai fatidică *falsificare* a psihologiei de

până acum... esențial inventată de dragul pedepsirii”.

Cea mai mare dificultate pusă în față de orice discuție a Vuirii este simplul fapt că nu este nicio altă capacitate a minții a cărei existență să fi fost atât de consistent pusă sub îndoială și refutată de o serie atât de eminentă de filozofi. Ultimul este Gilbert Ryle, pentru care Voirea este un „concept artificial” corespunzând la nimic din ceea ce a existat vreodată și creând ghicitori lipsite de uz ca atât de multe erori metafizice. Invigilent, aparent, de ai săi distinși predecesori, el se setează să refute „doctrina că există o Facultate... de ‘Voire’, și, în consecință, că au loc procese, sau operații, corespunzând cu ceea ce ea descrie ca voliții”. El este vigilent de „faptul că Platon și Aristotel nu au menționat niciodată [volițiile] în discuțiile lor frecvente și elaborate asupra naturii sufletului și izvoarelor de conduită”, deoarece ei erau încă necunoscători de această „ipoteză specială [a timpurilor târzii], o acceptare a căreia se bazează nu pe o descoperire, ci pe postularea a unor [certe] adevăruri fantomatice”.

Este în natura fiecărei examinări critice a facultății de Voire să fie subluată [undertaken] de către „gânditori profesionali” (*Denker von Gewerbe* la Kant), iar asta ridică suspiciunea că denunțările Vuirii ca simplă iluzie a conștiinței și refutările chiar a existenței sale, pe care le găsim suportate prin argumente aproape identice în filozofi de asumări larg diferite, s-ar putea datora unui conflict de bază între experiențele ego-ului gânditor și cele ale ego-ului voitor.

Deși este întotdeauna aceeași minte care gândește și voiește, așa cum este același sine care unește corpul, sufletul, și mintea, nu este în niciun mijloc o materie de curs ca evaluarea ego-ului gânditor să fie crezută a rămâne nepărtinitoare și „obiectivă” când se vine la celelalte activități mintale. Pentru că adevărul materiei este că noțiunea de voire liberă servește nu doar ca postulat necesar în fiecare etică și fiecare sistem de legi, dar este nu mai puțin un „datum imediat al conștiinței” (în cuvintele lui Bergson) decât este Eu-gândesc al lui Kant sau *cogito*-ul lui Descartes, a căror existență a fost cu greu pusă la îndoială vreodată de către tradiția filozofică. Pentru a anticipa:

ceea ce a ridicat dezcrederea {distrust} acestei facultăți a fost inevitabila conexiune cu Libertatea: „dacă trebuie să voiesc necesar, ce nevoie am să vorbesc de voire?”, așa cum o (s)pune Augustin. Piatra de atins a unui act liber este întotdeauna vigilența noastră că puteam lăsa nefăcut ceea ce am făcut în actual — ceva deloc adevărat despre simpla dorință sau apetite, unde nevoile corpului, necesitățile procesului vieții, sau simpla forță de a cauta ca ceva să fie aproape de mână, pot supra-scrie orice considerație a Vuirii sau Rațiunii. Voirea, se pare, are infinit mai multă libertate decât gândirea, care chiar și în forma sa cea mai speculativă, mai liberă, nu poate evada legea non-contradicției. Acest fapt incontestabil nu a fost niciodată simțit a fi o binecuvântare neamestecată. De către oamenii de gândire, mai mult chiar, a fost simțit ca un blestem.

În ceea ce urmează, voi lua evidența internă a unui Eu-voiesc ca mărturie suficientă pentru realitatea fenomenului, și deși sunt de acord cu Ryle — și cu mulți alții — că acest fenomen și toate problemele conectate cu el erau necunoscute antichității grecești, trebuie să accept ceea ce Ryle respinge, anume, că această facultate a fost într-adevăr „descoperită” și că poate fi datată. În scurt, voi analiza Voirea în termenii istoriei sale, iar asta în sine își are dificultățile sale.

Nu sunt facultățile umane, ca distincte de condițiile și circumstanțele de viață umană, contemporane cu apariția omului pe pământ? Dacă nu acesta ar fi cazul, cum am putea vreodată să înțelegem literatura și gândurile epocilor trecute? Pentru a sigur, este o „istorie a ideilor”, și ar fi destul de ușor să trasăm ideea de Libertate istorial: cum s-a schimbat din a fi un cuvânt indicând un statut political — acela de cetățean liber, și nu de sclav — și un fapt fizical — acela de a fi un om sănătos, al cărui corp nu a fost paralizat, ci capabil să-și fie supus minții — într-un cuvânt indicând o dispoziție *interioară* prin virtutea căreia un om se putea *simți* liber când în actual el era sclav sau incapabil să-și miște membrele. Ideile sunt artefacte mintale, iar istoria lor presupune identitatea neschimbantă a omului, a artificatorului. Ne vom întoarce la această problemă

mai târziu. În orice eveniment, faptul este că înainte de ridicarea creștinismului nu găsim nicăieri nicio noțiune de o facultate mintală corespunzătoare „ideii” de Libertate așa cum facultatea Intellectului corespunde adevărului, iar facultatea Rațiunii lucrurilor dincolo de cunoașterea umană, sau, cum am spus aici, Sensului.

Ne vom începe examinarea asupra naturii capacității de *voire* și a funcției sale în viața minții prin investigarea literaturii post-clasice și pre-moderne care dau mărturie de experiențe mintale care i-au cauzat descoperirea, precum și cele pe care le-a cauzat însăși descoperirea — o literatură ce acoperă perioada de la scrisoarea lui Pavel către romani la chestionarea lui Duns Scotus asupra poziției lui Thomas Aquino. Dar, pentru început, mă voi ocupa în scurt cu Aristotel, parțial datorită influenței decisive a „filozofului” asupra gândirii medievale, și parțial datorită noțiunii sale de *proairesis*, în opinia mea, un fel de predecesor al *Voirii*, care poate servi ca un exemplu paradigmatic de cum anumite probleme ale sufletului erau ridicate și răspunse înainte de descoperirea *Voirii*.

Cu toate acestea, această secțiune — cuprinzând capitolele II și III — va fi precedată de o considerație preliminară destul de lungă a argumentelor și teoriilor care, odată cu revificarea filozofiei în secolul șaptesprezece, au supra-ascuns dar și reinterpretat multe dintre aceste experiențe autentice. În fond, cu aceste teorii, doctrine, și argumente în minte ne apropiem de subiectul nostru.

Secțiunea finală va începe cu o examinare a „conversiei” lui Nietzsche și Heidegger la filozofia antichității ca o consecință a re-evaluării și repudierii facultății de *voire*. Ne vom întreba apoi dacă oamenii de acțiune nu erau poate într-o poziție mai bună să vină la termeni cu problemele *Voirii* decât au făcut-o oamenii de gândire în prima parte a acestui studiu. Ceea ce va fi miza aici este *Voirea* ca izvor de acțiune, anume, ca o „putere ce *spontan* începe o serie de lucruri sau stări” (Kant). Fără niciun dubiu, fiecare om, prin virtutea nașterii sale, este un nou început, iar puterea sa de început poate foarte bine să corespundă cu acest fapt al condiției umane.

Este în linie cu aceste reflecții augustinienne că Voirea a fost uneori considerată, și nu doar de Augustin, să fie actualizarea lui *principium individuationis*. Întrebarea este cum această facultate capabilă de a aduce ceva nou, și deci „să schimbe lumea”, poate funcționa în lumea aparițiilor, anume, într-un mediu al factualității care este vechi prin definiție și care transformă asiduu toată spontaneitatea nou-veniților în „a fost”-ul faptelor — *feri; factus sum*.

I. FILOZOFII ȘI VOIREA

1. Timp și activități mintale

Am concluzionat prima parte din *Viața Minții* cu anumite speculații asupra timpului. Acestea au fost o încercare de a clarifica o întrebare foarte veche, prima dată ridicată de Platon, dar niciodată răspunsă de dânsul: Unde este *topos noētos*, regiunea minții în care locuiește filozoful¹? Am reformulat această întrebare în timpul cercetării ca: Unde suntem atunci când gândim? La ce ne retragem când ne retragem din lumea aparițiilor, când oprim toate activitățile ordinante, și începem ceea la care Parmenide, la începutul tradiției noastre filozofice, ne-a îndemnat atât de emfatic: „privește la ceea ce, deși absent [din simțuri], este atât de solid prezent în minte”².

Încadrată în termeni spațiali, întrebarea a primit un răspuns negativ. Deși cunoscut nouă doar în uniunea inseparabilă cu un corp care este acasă în lumea aparițiilor prin virtutea de a fi ajuns într-o zi și de a ști că într-o zi va trebui să plece, invizibilul ego-gânditor este, vorbind strict, Nicăieri. S-a retras din lumea aparițiilor, inclusiv din propriul corp, iar astfel și din sine, de care nu mai este vigilent. Asta până la punctul în care Platon poate numi ironic filozoful ca omul în iubire cu moartea, iar Valéry poate spune „*Tantôt je pense et tantôt je suis*”, implicând că ego-ul gânditor își pierde tot sensul de realitate și că sinele aparițional, real, nu gândește. Din asta urmează că întrebarea noastră — Unde suntem atunci când gândim? — a fost întrebată din afara experienței de gândire, deci a fost inadecvată.

Atunci când am decis să chestionăm experiența de timp a ego-ului gânditor nu am mai găsit întrebarea în afara locului. Memoria, puterea minții de a avea prezent ceea ce este irevocabil trecut iar astfel absent din simțuri, a fost întotdeauna cel mai plauzibil exemplu paradigmatic al puterii minții de a face invizibilele prezente. Prin virtutea acestei puteri, mintea pare să fie chiar mai puternică decât realitatea; își pune puterea împotriva inerentei futilități a totului care este subiect al schimbării; colectează și re-colectează ceea ce altfel ar fi damnat la ruină și uitare. Regiunea de timp în care are loc

această salvare este Prezentul ego-ului gânditor, un fel durată „azi-itate” („todayness”) (*hodiernus*, „a acestei zile”, a numit Aristotel eternitatea Zeului³), „acum-ul stând” (*nunc stans*) al meditației medievale, un „prezent endurant” {enduring present} (*présent qui dure*, Bergson), sau un „gol între trecut și viitor”, așa cum l-am numit în explicația parabolei de timp a lui Kafka. Dar doar dacă acceptăm interpretarea medievală a acelei experiențe de timp ca o intimare a eternității divine suntem forțați să concludem că nu doar spațialitatea, dar și temporalitatea este provizional suspendată în activitățile mintale. O astfel de interpretare învește întreaga noastră viață mintală într-o aură de misticism și super-vede {overlooks} ciudat chiar ordinant-itatea {ordinariness} experienței însăși. Constituția unui „prezent endurant” este „actul habitual, normal, banal al intelectului nostru”⁵, performat în fiecare tip de reflecție, fie că subiectul său de materie sunt ocurențele ordinante de la zi la zi, fie că atenția este centrată pe lucruri pentru totdeauna invizibile și în afara sferei de putere umană. Activitatea minții își creează întotdeauna pentru sine *un présent qui dure*, un „gol între trecut și viitor”.

(Aristotel, se pare, a fost primul care să menționeze această suspensie a mișcării timpului într-un prezent endurant, iar asta, suficient de interesant, în discuția sa asupra plăcerii, *hēdonē*, în a zecea carte a *Eticii Nicomahice*. „Plăcerea”, spune el, „nu este în timp. Pentru că ceea ce are loc într-un Acum este un întreg” — nu este mișcare. Și deoarece, potrivit lui, activitatea de gândire, „minunată în puritate și certitudine”, era „cea mai plăcută” dintre toate activitățile, în clar vorbea despre lipsitul de mișcare Acum⁶, ulteriorul *nunc stans*. Pentru el, cel mai sobru dintre marii gânditori, asta pare să fi fost nu mai puțin un moment de extaz decât era pentru misticii medievali, doar că, desigur, Aristotel ar fi ultimul care să se răsfete în extravagante isterice).

Am spus înainte că activitățile mintale, și în special activitatea de gândire, sunt întotdeauna „în afara ordinii” atunci când sunt văzute din perspectiva unei continuități nerupte a afacerilor noastre în lumea aparițiilor. Acolo, lanțul

de „acum-uri” rulează asiduu, astfel că prezentul este înțeles ca legând împreună precar trecutul și viitorul: în momentul în care încercăm să-l prindem de jos, este fie un „nu mai”, fie un „nu încă”. Din acea perspectivă, prezentul endurat arată ca un „acum” extins — o contradicție în termeni — ca și cum ego-ul gânditor ar fi capabil să întindă momentul, iar astfel să producă un fel de habitat spațial pentru sine. Dar această aparent spațialitate a unui fenomen temporal este o eroare, cauzată de metaforele pe care le folosim tradițional în terminologia care se ocupă cu fenomenul de Timp. Așa cum a descoperit inițial Bergon, sunt cu toții „împrumutați din limbajul spațial. Dacă vrem să reflectăm asupra timpului răspunde spațiul”. Astfel, „durata este întotdeauna ex-presată ca extensie”⁷, iar trecutul este înțeles ca ceva întins în spatele nostru, iar viitorul întins undeva înaintea noastră. Rațiunea de a prefera metafora spațială este evidentă: pentru afacerile de fiecare zi în lume, asupra cărora ego-ul gânditor poate reflecta, dar în care nu este implicat, avem nevoie de măsuri de timp, și putem măsura timpul doar măsurând distanțe spațiale. Chiar și distincția comună între juxtapoziția spațială și succesiunea temporală presupune un spațiu extins prin care succesiunea să aibă loc.

Aceste preliminare și prin niciun mijloc satisfăcătoare considerații asupra conceptului de timp îmi apar necesare pentru discuția noastră asupra ego-ului voitor deoarece Voirea, dacă există — și un număr inconfortabil de mare de mari filozofi care nu s-a îndoit niciodată de existența rațiunii sau a minții au ținut că Voirea era nimic decât o iluzie —, este evident organul nostru mintal pentru viitor pe cât memoria este organul nostru mintal pentru trecut. (Strania ambivalență a limbii engleze, în care „voi” [„will”] ca auxiliar desemnează viitorul, iar verbul „a voi” [„to will”] indică voliții, propriu vorbind, confirmă incertitudinile noastre în aceste materii) În contextul nostru, tulburarea de bază cu Voirea este că aceasta se ocupă nu doar cu lucrurile care sunt absente din simțuri și care au nevoie să fie făcute prezente prin puterea minții de

re-prezentare, ci și cu lucruri, vizibile și invizibile, care nu au existat deloc niciodată.

În momentul în care ne întoarcem mintea spre viitor nu mai suntem con-cernați cu „obiecte”, ci cu *proiecte*, și nu este decisiv dacă sunt formate spontan sau ca reacții anticipate la circumstanțe viitoare. Și așa cum trecutul se prezintă întotdeauna minții prin chipul certitudinii, principala caracteristică a viitorului este incertitudinea sa de bază, indiferent de ce grad ridicat de probabilitate ar putea obține predicția. În alte cuvinte, ne ocupăm cu materii care nu au fost niciodată, care nu sunt încă, și care poate nici nu vor fi niciodată. Ultima noastră Voire și Testament, asigurând sigurul viitor de care putem fi rezonabil cerți, anume, propria noastră moarte, arată că nevoia Voirii de a voi nu este mai puțin puternică ca nevoia Rațiunii de a gândi; în ambele instanțe mintea transcende propriile limitări naturale, fie întrebând întrebări in-răsponsabile {unanswerable}, fie proiectându-se pe sine într-un viitor care, pentru subiectul voitor, nu va fi niciodată.

Aristotel a pus fundațiile atitudinii filozofiei înspre Voire, iar de-a lungul secolelor reziliența lor a îndurat cele mai momentale {momentous} teste și provocări. Potrivit lui Aristotel⁸, toate materiile care pot să fie sau să nu fie, care s-au întâmplat dar ar fi putut să nu se fi întâmplat, sunt prin șansă, *kata symbēbekos* — sau, în traducerea latină, accidentale sau contingente —, distincte de ceea ce este necesar după cum este, ceea ce *este* și nu poate să nu fie. Acesta din urmă, pe care l-a numit „*hypokeimenon*”-ul, stă sub ceea ce este adăugat prin șansă, i.e. tot ceea ce nu aparține de însăși esență — precum culoarea este adăugată obiectelor a căror esență este independentă de aceste „calități secundare”. Atributele care pot sau pot să nu se atașeze de ceea ce le sub-stă {underlies} — *substratum*-ul sau *substance*-ul lor (traducerile latine pentru *hypokeimenon*) — sunt accidentale.

Cu greu poate fi ceva mai contingent decât actele voite, care — sub asumarea voinii libere — ar putea fi toate definite ca acte despre care știu că le-aș fi putut lasă nefăcute. O voire

care nu este liberă este o contradicție în termeni — dacă unul nu înțelege facultatea de voință ca un simplu organ auxiliar executiv de orice a propus fie dorința, fie rațiunea. În cadrul de lucru al acestor categorii, tot ceea ce se întâmplă în tărâmul afacerilor umane este accidental sau contingent („*prakton d'esti to endechomenon kai allōs echein*”, „ceea ce este adus în ființă prin acțiune este și ceea ce putea fi altfel”⁹): chiar cuvintele lui Aristotel deja indică statul ontologic jos al realmului — un statut niciodată contestat până la descoperirea lui Hegel de Sens și Necesitate în Istorie.

În sfera activităților umane, Aristotel a admis o importanță excepție la această regulă, anume, facerea sau fabricarea — *poiein*, ca distinct de *prattein*, acționarea sau praxis. Pentru a folosi exemplul lui Aristotel, meșteșugarul care face o „sferă de bronz” leagă împreună materia și forma, bronzul și sfera, ambele care existau înainte ca el să-și înceapă lucrul său, și produce un obiect *nou* pentru a fi adăugat într-o lume consistând din lucruri făcute de om și din lucruri care au venit în ființă independent de facerile umane. Produsul uman, acest „compus de materie și formă” — de pildă, o casă făcută din lemn potrivit unei forme pre-existente în mintea meșteșugarului (*nous*) — în clar nu a fost făcut din nimic, prin urmare, era înțeles de Aristotel ca pre-existând „potențial” înainte de a fi fost actualizat de mâinile umane. Această noțiune a fost derivată din modul de ființă specific naturii lucrurilor vii unde totul ce apare crește din ceva care conține produsul de final în potențial, așa cum stejarul există potențial în ghindă, iar animalul în spermă.

Vederea că tot ce e real trebuie să fie precedat de o potențialitate ca fiind una dintre cauzele sale neagă implicit viitorul ca un timp autentic: viitorul este nimic decât o consecință a trecutului, iar diferența între lucrurile naturale și cele făcute de om este doar între cele ale căror potențialități cresc necesar în actualități și cele care pot să sau pot să nu fie actualizate. Sub aceste circumstanțe, orice noțiune a Voinții ca organ pentru viitor, după cum memoria este un organ pentru trecut, era de-a-ntregul superfluă; Aristotel nu trebuia să fie

vigilent de existența Vuirii; grecii „nu aveau un cuvânt” pentru ceea ce considerăm „izvorul principal al acțiunii”. (*Theleîn* înseamnă „a fi gata, a fi pregătit pentru ceva”, *boulesthai* este „a vedea ceva [mai] dezirabil”, iar propriul cuvânt proaspăt fixat al lui Aristotel, care vine mai aproape decât acestea de noțiunea noastră a unei stări mintale care trebuie să preceadă acțiunea, este *pro-airesis*, „alegerea” între două posibilități, sau, mai bine, preferința care mă face să aleg o acțiune și nu alta¹⁰). Autorii cu literatura greacă bine citită au fost întotdeauna vigilenți de această lacună. Astfel, Gilson observă un fapt bine-cunoscut „că Aristotel nu vorbește nici de libertate, nici de voință liberă... termenul însuși lipsește”¹¹, iar Hobbes este deja destul de explicit asupra punctului¹². Este cumva încă dificil de indicat, deoarece limba greacă cunoaște desigur distincția dintre acte intenționale și neintenționale, între acte voluntare (*hekōn*) și acte involuntare (*akōn*), anume, legal vorbind, între crimă și omor [ucidere din culpă], iar Aristotel este atent să indice că doar actele voluntare sunt subiect de acuză și laudă¹³, dar ceea ce înțelege prin voluntar nu înseamnă mai mult decât că actul nu a fost hazardic, ci performat de agent în plina posesiune a puterii sale mintale și fizicale — „sursa mișcării a fost în agent”¹⁴ —, iar distincția nu acoperă mai mult de injuriile comise în ignoranță sau din neșansă. Un act în care sunt sub amenințarea violenței, dar în care nu sunt constans fizical — ca atunci când îi dau banii mei, scoțându-i cu propriile mele mâini, omului care mă amenință cu o armă —, ar fi fost calificat drept voluntar.

Este o anumită importanță să notăm că această lacună în filozofia greacă — „faptul că Platon și Aristotel nu au menționat niciodată [volițiile] în frecvențele și elaboratele discuții asupra naturii sufletului și izvoarelor de conduită”¹⁵ și că, astfel, nu poate fi „serios menținut că problema libertății a devenit vreodată subiect de dezbateră în filozofia lui Socrate, Platon, și Aristotel”¹⁶ — este în perfect acord cu conceptul de timp al antichității, care identifica temporalitatea cu mișcările circulare ale corpurilor cerești și cu nu mai puțin ciclica natură a vieții pe pământ: mereu-repetata schimbare a zilei și nopții,

verii și iernii, constanta reînnoire a speciilor de animale prin naștere și moarte. Când Aristotel ține că „venirea-în-ființă implică necesar pre-existența a ceva care este potențial și nu actual”¹⁷, el aplică mișcarea circulară în care tot ce este viu se balansează — unde într-adevăr fiecare sfârșit e un început, iar fiecare început un sfârșit, încât „venirea-de-a-fi continuă deși lucrurile sunt constant distruse”¹⁸ — tărâmului afacerilor umane, iar asta până la punctul că poate spune că nu doar că evenimentele, ci chiar și opiniile (*doxai*), „așa cum au loc între oameni, se rotesc nu doar o dată sau de câteva ori, ci infinit de des”¹⁹. Această stranie vedere a afacerilor umane nu era specifică speculației filozofice. Cererea lui Tucidide de a lăsa posterității o *ktēma es aei* — o sempiternă paradigmă folositoare asupra lui cum să se cerceteze înspre viitor prin virtutea unei cunoașteri clare a celui mai mare eveniment cunoscut până acum în istorie — se baza implicit pe aceeași convingere a unei mișcări recurente a afacerilor umane.

Pentru noi, care gândim în termenii unui concept de timp rectiliniar, cu emfază pe unic-itate a „momentului istoric”, lauda grecească pre-filozofică a măreției și a presiunii pe extraordinarul care, „fie pentru rău sau pentru bine” (Tucidide), dincolo de toate considerațiile morale, merită a fi salvat de uitare, prima dată de către barzi iar apoi de către istorieni, pare incompatibilă cu conceptul lor de timp ciclic. Dar până nu au descoperit filozofii Ființa ca mereu-durabilă, lipsită de naștere și lipsită de moarte, timpul și schimbarea în timp nu au constituit o problemă. „Anii circulanți” ai lui Homer nu asigurau mai mult decât fundalul împotriva căruia povestea notabilă a apărut și era spusă. Urme ale acestei timpurii vederi non-speculative pot fi găsite de-a lungul literaturii grecești; astfel, însuși Aristotel, în discuția asupra *eudaimonia* (în *Etica nicomahiană*), gândește în termeni homerici atunci când indică la susurile și josurile, circumstanțele accidentale (*tychai*) care „se învârt de multe ori în jurul vieții unei persoane”, în timp ce *eudaimonia* este mai durabilă deoarece stă în anumite activități (*energeiai kat’ aretēn*) ce merită amintite datorită excelenței lor și asupra cărora, prin urmare, „uitarea nu crește”

(*genesthai*)²⁰.

Indiferent de ce origini și influențe istoriale — babiloniene, persiene, egiptene — vom fi capabili să găsim pentru conceptul de timp ciclic, emergența sa a fost logic aproape inevitabilă odată ce filozofii au descoperit o mereu-durabilă Ființă, lipsită de naștere și lipsită de moarte, în a cărui cadru trebuiau apoi să explice mișcarea, schimbarea, constanta venire și plecare a ființelor vivante {living beings}. Aristotel era chiar explicit asupra primatului asumării „că întregul cer nu era generat și nu putea fi distrus, așa cum pretind unii, ci este singular și pentru totdeauna, neavând nici început și nici sfârșit în întreaga sa existență, conținând și îmbrățișând în sine timp infinit”²¹. „Că totul se întoarce” este într-adevăr, cum a observat Nietzsche, „cea mai apropiată [poate] aproximare a unei lumi a Devenirii înspre o lume a Ființei”²². Astfel, nu este surprinzător că grecii nu aveau nicio noțiune a facultății de Voire, organul nostru mintal pentru un viitor care în principiu este indeterminat și, prin urmare, un posibil vestitor al noutății. Ceea ce e atât de surprinzător este a găsi o atât de puternică înclinație de a denunța Voirea ca o iluzie sau ca o ipoteză pe de-a-ntregul superfluă după ce crezul judeo-creștin a unui început divin — „în început Zeul a creat cerul și pământul” — a devenit asumarea dogmatică a filozofiei. În special când această nouă credință afirma și că omul este singura creatură făcută în propria imagine e Zeului, iar astfel înzestrat cu o facultate de a începe asemănătoare. Totuși, dintre toți gânditorii creștini, doar Augustin, se pare, a tras consecințele: „[Initium] ut esset, creatus est homo” („Ca un început să fie făcut a fost creat omul”)²³.

Reținerea de a recunoaște Voirea ca o facultate mintală separată, autonomă a cedat, în final, în timpul lungelor secole de filozofie creștină, pe care o vom examina ulterior în detalii. Oricare ar fi fost datoria sa față de filozofia grecească, și în special față de Aristotel, ea era obligată a se rupe de conceptul de timp ciclic al antichității și de noțiunea sa de mereu-durabilă recurență. Povestea care începe cu expulzarea lui

Adam din Paradis și se sfârșește în moartea și rezurecția lui Hrist este o poveste de evenimente unice, irepetabile: „O dată Hrist mort pentru păcatele noastre; și ridicat din moarte, El nu a mai murit”²⁴. Secvența poveștii presupune un concept de timp rectilinar; are un început definit, un punct de curbură — anul Unu al calendarului nostru²⁵ — și un sfârșit definit. Și era povestea de supremă importanță pentru creștin, deși cu greu se atingea de cursul evenimentelor seculare ordinante: imperiile erau așteptate să se ridice și să cadă precum în trecut. Mai mult, deoarece după-viața creștinului era decisă încă de când era un „pelerin pe pământ”, el însuși avea un viitor dincolo de sfârșitul determinat, necesar al vieții sale, iar în această apropiată conexiune cu pregătirile pentru o viață viitoare Voirea și necesara sa Libertate în toată complexitatea lor au fost descoperite de Pavel.

Astfel, una dintre dificultățile topicii noastre este că problemele de care ne ocupăm își au „originea istorică” în teologie mai degrabă decât într-o neruptă tradiție a gândirii filozofice²⁶. Pentru că oricare ar fi meritele asumărilor post-antice asupra locației libertății umane în Eu-voiesc, este sigur că în cadrul gândirii pre-creștine libertatea era localizată în Eu-pot; libertatea era o stare obiectivă a corpului, nu un datum al conștiinței sau al minții. Libertatea însemna că unul putea face după cum îi plăcea, forțat nici de legătura unui maestru, nici de anumite necesități fizicale care cereau să muncească pentru salarii în ordine de a susține corpul, nici printr-un handicap somatic precum sănătatea bolnavă sau paralizia membrelor. Potrivit etimologiei grecești, anume, potrivit auto-interpretării grecești, rădăcina pentru cuvântul libertate, *eleutheria*, este *eleuthein hopōs erō*, să merg după cum doresc²⁷, și nu este niciun dubiu că libertatea de bază era înțeleasă ca libertate de mișcare. O persoană liberă care se putea mișca după cum dorea; Eu-pot, și nu Eu-voiesc, era criteriul.

2. Voirea și epoca modernă

În contextul acestor considerații preliminare, ni se va permite să sărim peste complexitățile epocii medievale și să încercăm să avem o vedere scurtă la următorul punct de turnură important din istoria noastră intelectuală, ridicarea epocii moderne. Aici suntem îndreptățiți să așteptăm un și mai puternic interes într-un organ mintal pentru viitor decât în perioada medievală deoarece principalul și complet noul concept al epocii moderne, noțiunea de *Progres* ca forță conducătoare în istoria umană, a plasat o emfază fără precedent asupra viitorului. Totuși, speculațiile medievale asupra subiectului încă au exercitat o influență puternică, cel puțin în secolele șaisprezece și șaptesprezece. Și, atât de puternică era suspiciunea asupra facultății de voire, atât de ascutită reținerea de a oferi ființelor umane, neprotejate de nicio Providență sau ghidare divină, puterea absolută asupra propriilor destine, iar astfel împovărându-i cu o responsabilitate formidabilă pentru lucrurile a căror existență va depinde exclusiv de ei, atât de mare, în cuvintele lui Kant, era rușinea „rațiunii speculative în a se ocupa cu întrebarea libertății de voire... [anume cu] o putere spontan începând o serie de succesiuni de lucruri sau stări”²⁸ — ca distinctă de o facultate de alegere între două sau mai multe obiecte date (*liberum arbitrium*, strict vorbind) — încât nu a fost până în ultimul stadiu al epocii moderne că Voirea a început să fie substituită Rațiunii ca facultatea mintală cea mai înaltă a omului. Asta a coincis cu ultima eră de autentică gândire metafizică; la începutul secolului nouăsprezece, încă în filonul metafizicii care a început cu ecuația lui Parmenide a Ființei și Gândirii (*to gar auto esti noein te kai einai*), deodată, imediat după Kant, a devenit la modă a egaliza Voirea cu Ființa.

Astfel Schiller a declarat că „nu este nicio altă putere în om decât Voirea sa”, iar Voirea ca „temeiul realității are putere asupra ambelor, Rațiune și Sens-ualitate”, a căror opoziție — opoziția celor două necesități, Adevăr și Pasiune — asigură pentru originea libertății²⁹. Astfel Schopenhauer a decis că

kantianul lucru-în-sine, Ființa din spatele aparițiilor, cea mai „interioară natură” a lumii, „nucleul” său, din care „lumea obiectivă... [este] doar partea exterioară”, este Voirea³⁰, în timp ce Schelling, pe un nivel mult mai înalt de speculație, a afirmat apodictic: „în instanța finală și ultimă nu este nicio altă Ființă decât Voirea”³¹. Această dezvoltare, totuși, a ajuns la culminație în filozofia istoriei a lui Hegel (pe care, pentru această rațiune, prefer să-l tratez separat), și a ajuns la un surprinzător final rapid la finalul aceluiași secol.

Filozofia lui Nietzsche, centrată pe Voirea de Putere, pare la o primă vedere să constituie climaxul ascendenței Voirii în reflecția teoretică. Gândesc că această interpretare a lui Nietzsche este o rea-înțelegere cauzată parțial de circumstanțele destul de nefericite din jurul primelor ediții necritice ale lucrărilor sale publicate postum. Îi datorăm lui Nietzsche un număr de pătrunderi decisive în natura facultății de voire și a ego-ului voitor, la care ne vom întoarce mai târziu, dar multe dintre pasajele despre Voire din lucrul său mărturisesc o ostilitate ex-spusă {outspoken} înspre „teoria ‘libertății de Voire’, de o sută de ori refutată, [care-și] datorează permanența” tocmai fiindcă este „refutabilă”: „cineva mereu vine și se simte suficient de puternic să o refută încă odată”³².

Propria refutație finală a lui Nietzsche este contaminat în „gândul său al Eternei Reîntoarceri”, „conceptul de bază din *Zarathustra*”, care exprimă „cea mai înaltă formulă posibilă a afirmației”³³. Ca atare, stă istorial în seria „teodiceelor”, acele stranii justificări ale Zeului sau ale Ființei, pe care, începând cu secolul șaptesprezece, filozofii le simțeau ca necesare pentru a reconcilia mintea omului la lumea în care își va petrece viața. „Gândul Eternei Reîntoarceri” implică o incondițională negare a conceptului de timp rectiliniar modern și a cursului său progresual; nu este cu nimic mai puțin decât o explicită reversie la conceptul de timp ciclic al antichității. Ceea ce îl face modern este tonul patetic {pathetic} în care este exprimat, indicând volumul de intensitate plină de voire necesar omului modern pentru a re-obține simpla mirare

admirantă și afirmantă, *thaumazein*, care odată, pentru Platon, a fost începutul filozofiei. Filozofia modernă, din contra, a originat în dubiul cartezian și leibnizian că Ființa — „De ce este ceva și nu, mai degrabă, nimic?” — ar putea ca măcar să fie justificată. Nietzsche vorbește de Eterna Reîntoarcere în tonul unui convertit religios, și a *fost* o conversie care l-a adus la asta, deși nu una religioasă. Cu acest gând a încercat să se convertească pe sine la anticul concept de Ființă și să nege întreaga credință filozofică a epocii moderne, pe care a fost primul să o diagnosticheze ca ”Epoca Suspiciunii”. Înscriindu-și gândirea unei „inspirații”, el nu se îndoiește că „unul trebuie să se ducă înapoi mii de ani pentru a găsi vreun-corp {somebody} care să aibă dreptul să-i spună [lui] ‘asta e și experiența mea’”³⁴.

Deși în primele decade ale secolului nostru Nietzsche a fost citit și rău-citit de aproape fiecare-corp {everybody} din comunitatea intelectuală europeană, influența sa asupra filozofiei propriu-zise a fost minimală; până în această zi, nu este niciun nietzschean așa cum sunt kantieni sau hegelieni. Prima sa recunoaștere ca filozof a venit cu foarte influenta rebeliune a gânditorilor, nefericit numită ‘existențialism’, împotriva filozofiei academice. Niciun studiu serios a gândirii lui Nietzsche nu a existat înainte de cărțile lui Jaspers și Heidegger despre el³⁵; totuși asta nu înseamnă că fie Jaspers sau Heidegger pot fi înțeleși ca niște întârziți fondatori ai unui școli nietzscheane. Mai important în contextul prezent, nici Jaspers, nici Heidegger nu pun în propria filozofie Voirea în centrul facultăților umane.

Pentru Jaspers, libertatea umană este garantată de ne-averea noastră a adevărului; adevărul compulsionază {compels}, iar omul poate fi liber doar fiindcă nu știe răspunsul la întrebările ultime: „trebuie să voiesc fiindcă *nu știu*. Ființa care este inaccesibilă pentru cunoaștere poate fi revelată doar voliției mele. Ne-știrea este rădăcina lui a avea de voit”³⁶.

Heidegger, în lucrarea sa timpurie, a împărtășit emfaza epocii moderne pe viitor ca entitate temporală decisivă — „viitorul este fenomenul primar al unei temporalități

origina(r/l)e și autentice” — și a introdus *Sorge* (un cuvânt german care a apărut pentru prima dată ca termen filozofic în *Ființă și Timp* și care înseamnă „o îngrijire pentru”, dar și „o grijă asupra viitorului”) ca fapt existențial cheie pentru existența umană. Zece ani mai târziu s-a rupt de-cu întreaga filozofie a epocii moderne (în al doilea volum al cărții asupra lui Nietzsche), tocmai pentru că a descoperit în ce extensie epoca însăși, și nu doar produsele ei teoretice, erau bazate pe o dominație a Vuirii. A conclud filozofia sa ulterioară cu aparent paradoxala pro-poziție a „vuirii-(de)-a-nu-voi”.

Pentru a fi siguri, în filozofia sa timpurie, Heidegger nu a împărtășit credința modernă în Progres, iar pro-poziția sa a „vuirii-(de)-a-nu-voi” nu are nimic în comun cu supra-venirea {overcoming} Vuirii lui Nietzsche prin restricționarea ei de a voi ca orice se întâmplă să se întâmple iar și iar. Dar faimoasa *Kehre* a lui Heidegger, întoarcerea-înturnantă a filozofiei sale ulterioare, cu toate acestea, se aseamănă cumva în convertirea lui Nietzsche; în primul rând, a *fost* un fel de conversie, iar apoi, a avut aceeași consecință identică de a-l conduce înapoi la primii gânditori greci. E ca și cum, chiar la sfârșit, gânditorii epocii moderne au evadat într-un „tărâm al gândirii” (Kant)³⁸ unde preocuparea lor specific modernă — cu viitorul, cu Voirea ca organ mintal pentru el, și cu libertatea ca o problemă — era non-existentă, unde, în alte cuvinte, nu era nicio noțiune de o facultate mintală care să corepundă libertății așa cum facultatea de gândire corespundea adevărului.

3. Obiecțiile principale împotriva vuirii în filozofia post-medievală

Scopul acestor remarci preliminare este de a facilita apropierea noastră de complexitățile ego-ului voitor, iar în preocuparea noastră metodologică cu greu ne putem permite să supra-vedem {overlook} simplul fapt că fiecare filozofie a Vuirii este un produs al ego-ului gânditor mai degrabă decât al ego-ului voitor. Deși, desigur, este întotdeauna aceeași

minte care gândește și voiește, am văzut că nu poate fi luat de-a gata că evaluările ego-ului gânditor asupra celorlalte activități mintale va rămâne nepărtinitor; iar a găsi gânditori cu foarte diferite filozofii generale ridicând argumente identice împotriva Vuirii este menit a ne ridica suspiciunea. Voi schița în scurt principalele obiecții așa cum le găsim în filozofia post-medievală înainte de a intra într-o discuție a poziției lui Hegel.

Este, mai întâi, mereu-recurenta dizcredere în chiar existența facultății. Voirea este suspectată a fi doar o iluzie, o fantasmă a conștiinței, un fel de de-luzie {delusion} inerentă în chiar structura conștiinței. „Un titirez”, în cuvintele lui Hobbes, „... sucit de băieți... uneori învârtindu-se, alteori lovind oamenii în fluierul piciorului, dacă ar fi sensibil la propria mișcare, ar gândi că a procedat din propria voință, dacă nu ar fi simțit ce l-a sucit”³⁹. Și Spinoza a gândit de-a lungul acestor linii: o piatră pusă în mișcare de către o forță externă „s-ar crede pe sine complet liberă și ar gândi că se continuă în mișcare doar prin propria dorință”, prevăzut că este „conștientă de propria întreprindere” și „capabilă de gândire”⁴⁰. În alte cuvinte, „oamenii se cred pe sine a fi liberi doar pentru că sunt conștienți de acțiunile lor și anconștienți {unconscious} de cauzele prin care sunt determinate acele acțiuni”. Astfel, oamenii sunt subiectiv liberi, obiectiv necesitați. Corespondenții lui Spinoza au ridicat obiecția evidentă: „Dacă acestea ar fi astfel, toată răutatea ar fi scuzabilă”, ceea ce nu l-a deranjat câtuși de puțin pe Spinoza. El răspunde: „Oamenii răi nu sunt mai puțin de temut, și nici mai puțin dăunători, atunci când sunt răi din necesitate”⁴¹.

Hobbes și Spinoza admit existența Vuirii ca o facultate simțită subiectiv, dar îi neagă libertatea: „Admit această libertate, că pot să fac dacă voiesc; dar a spune că pot voi dacă voiesc, iau asta a fi o vorbire absurdă”. Pentru că „Libertatea semnifică în propriu absența... impedimentelor externe de mișcare... Dar atunci când impedimentul mișcării este în constituția lucrului însuși nu obișnuim să spunem: își vrea libertatea, ci puterea de a se mișca; ca atunci când o piatră stă nemișcată sau când un om e legat de patul său de boală”. Aceste

reflecții sunt în deplin acord cu poziția greacă asupra materiei. Ceea ce nu mai este în linie cu filozofia clasică este concluzia lui Hobbes că „libertatea și necesitatea sunt consistente: precum apa, care nu are doar libertatea, ci și necesitatea de a coborî pe canal; astfel, în acțiunile pe care oamenii le fac voluntari: care, pentru că proced din voirea lor, proced din libertate; și totuși, pentru că fiecare act al voinței omului... procedă dintr-o cauză, iar aceea dintr-o cauză, într-un lanț continuu... proced din necesitate. Încât pentru el, care poate vedea conexiunea acelor cauze, necesitatea tuturor acțiunilor voluntare ale omului i-ar apărea manifestă”⁴².

Atât la Hobbes cât și la Spinoza negarea Voinței este ferm întemeiată în respectivele lor filozofii. Dar găsim în virtual același argument la Schopenhauer, a cărui filozofie generală era foarte aproape opusul și pentru care conștiința sau subiectivitatea era chiar esența Ființei: ca Hobbes, nu neagă Voirea, ci neagă că Voirea este liberă: este un iluzor simțământ de libertate când experimentez voința; când deliberez despre ce să fac în continuare, și, respingând un număr de posibilități, ajung în sfârșit la o anumită decizie definită, „o voință este liberă... precum e apa să-și spună: ‘pot să fac valuri mari... pot să cobor la vale... pot să plonjez înspumat și torențial... pot să mă ridic liber ca un fir de apă în aer (... în fântână)... dar nu fac niciunul dintre aceste lucruri acum, și rămân voluntar apa tăcută și clară din lacul limpede”⁴³. Acest tip de argument este cel mai bine rezumat de către John Stuart Mill în pasajul deja citat: „Conștiința noastră *internă* ne spune că avem o putere pe care întreaga experiență exterioară a rasei umane ne spune că nu o folosim niciodată”⁴⁴ (italice H.A.).

Ceea ce este atât de remarcabil în aceste obiecții ridicate împotriva chiar existenței facultății este, primul din toate, că sunt invariabil ridicate în termenii noțiunii moderne de conștiință — o noțiune la fel de necunoscută filozofiei antice pe cât era noțiunea de Voire. Grecesul *synesis* — că pot împărți cunoaștere cu mine însumi (*syniēmi*) despre lucruri pe care nimeni altul nu le poate mărturisi — este mai mult predecesorul conștiinței decât al conștiinței⁴⁵, așa cum

este văzut când Platon menționează cum memoria faptelor însângerate îl bântuie pe ucigaș⁴⁶.

În continuare, aceleași obiecții ar putea fi cu ușurință, dar cu greu au fost vreodată, ridicate împotriva facultății de gândire. Pentru a fi siguri, împăcarea lui Hobbes cu consecințele, dacă asta e de înțeles ca fiind gândirea, nu este deschisă la asemenea suspiciuni, dar această putere de figurare și calculare dinainte coincide, mai degrabă, cu deliberările ego-ului voitor asupra mijloacelor pentru un scop sau cu capacitatea folosită în rezolvarea enigmelor și a problemelor matematice. (O asemenea ecuație, în clar, este în spatele refutării lui Ryle a „doctrinei că există o Facultate... a ‘Voirii’ și, prin urmare, că au loc procese, sau operații, corespunzător cu ceea ce este descris ca ‘voliții’”. În propriile cuvinte ale lui Ryle: „Nimeni nu spune lucruri ca acestea... el a performat cinci voliții rapide și ușoare și două voliții lente și grele între amiază și prânz”⁴⁷. Nu poate fi serios menținut că produse de gândire endurante, precum *Critica rațiunii pure* a lui Kant sau *Fenomenologia minții* a lui Hegel, ar putea fi vreodată înțelese în astfel de termeni.) Singurii filozofi pe care-i știu să fi îndrăznit să se îndoiască de o facultate de gândire au fost Nietzsche și Wittgenstein. Cel din urmă, în experimentele sale de gândire timpurii, a ținut că ego-ul gânditor (ceea ce a numit „*vorstellendes Subjekt*”, derivându-și terminologia din Schopenhauer) ar putea „în ultimă instanță să fie simplă superstiție”, probabil o „deluzie goală, dar subiectul voitor există”. În justificarea tezei sale, Wittgenstein reiterează argumentele ridicate comunal în secolul șaptesprezece împotriva negării lui Spinoza a Voirii, „dacă Voirea nu ar exista, nici nu ar fi un purtător al eticii”⁴⁸. Cât pentru Nietzsche, trebuie spus că-și avea dubiile atât asupra voirii cât și asupra gândirii.

Faptul deranjant că, dintre filozofi, până și așa-numiții voluntariști, cei convinși în întregime, ca Hobbes, de *puterea voirii*, au putut atât de ușor să alunece înspre negarea existenței ei, ar putea fi cumva clarificat prin examinarea celei de-a doua mereu-recurentă dificultate. Ceea ce a ridicat dizcrederea filozofilor a fost tocmai inevitabila conexiune cu

Libertatea — pentru a repeta, noțiunea unei voini nelibere este o contradicție în termeni: „dacă trebuie să voiesc necesar, de ce să mai vorbesc de voire?... Voirea noastră n-ar fi voire decât dacă ar fi în putere. Deoarece în puterea noastră este liberă”⁴⁹. Pentru a-l cita pe Descartes, pe care unul l-ar putea număra printre voluntariști: „Nici-unul, atunci când se consideră pe sine, nu eșuează să experimenteze faptul că a voi și a fi liber este același lucru”⁵⁰.

Așa cum am spus mai mult decât o dată, piatra de încercare a unui act liber — de la decizia de a ridica din pat dimineața sau a ieși la o plimbare după-amiaza până la rezoluțiile cele mai înalte prin care ne legăm pentru viitor — este întotdeauna că știm că am fi putut lăsa nefăcut ceea ce în actual am făcut. Voirea, se pare, este caracterizată de o libertate infinit mai mare decât gândirea, și — pentru a repeta iarăși — acest fapt incontestabil nu a fost niciodată simțit ca fiind o bine-cuvântare neamestecată. Astfel, auzim de la Descartes: „Sunt conștient de o voire prea extinsă pentru a fi subiect oricăror limite... este voirea liberă singură... ceea ce găsesc să fie atât de mare în mine încât nu pot concepe nicio altă idee să fie mai mare; este... această voire ceea ce mă cauzează să știu... că port imaginea și similitudinea Zeului”, și adaugă imediat că această experiență „consistă doar în faptul că... acționăm în așa fel încât nu suntem deloc conștienți că o forță exterioară ne constrânge în puterea de a alege să facem un lucru sau să nu-l facem”⁵¹.

Spunând astfel, el lasă ușa deschisă larg, pe de o parte, dubiilor succesurilor săi, iar pe de altă parte, încercărilor contemporanilor „de a face pre-ordinanțele [Zeului] să se armonizeze cu libertatea voinii noastre”⁵². Însuși Descartes, invoitor să devină „implicat în marile dificultăți [care ar decurge] din reconcilierea omnipotenței și pre-vederii Zeului cu libertatea umană”, apelează explicit la limitările beneficale ale „gândirii noastre [care] este finită” și prin urmare subiect al anumitor reguli, de pildă, axioma non-contradicției, și „necesitățile” constrângătoare ale adevărului auto-evident⁵³.

Este tocmai libertatea „lipsită de lege” de care voirea

pare să se bucure ceea ce l-a făcut pe Kant să vorbească ocazional de libertate ca fiind poate nu mai mult decât „o simplă entitate de gândire, o fantomă a creierului”⁵⁴. Alții, precum Schopenhauer, au găsit mai ușor să reconcilieze Libertatea cu Necesitatea, iar astfel să evadeze din dilema inerentă în simplul fapt că omul este în același timp o ființă gânditoare și voitoare — o coincidență încărcată cu cele mai serioase consecințe — declarând simplu: „omul face în toate timpurile doar ceea ce voiește, și totuși face asta necesar. Dar asta se datorează faptul că el... *este* ceea ce voiește... Subiectiv... fiecare simte că face întotdeauna doar ceea ce voiește. Dar asta înseamnă doar că activitatea sa este o pură expresie a ființei sale. Fiecare ființă naturală, chiar și cea mai de jos, ar simți la fel, dacă ar *putea* simți”⁵⁵.

A treia dificultate este în legătură cu această dilemă. În ochii filozofilor care au vorbit în numele ego-ului gânditor, a fost întotdeauna blestemul *contingenței* ceea ce a condamnat târâmul afacerilor umane la un statut destul de jos în ierarhia ontologică. Dar înainte de epoca modernă, au existat — nu multe, dar câteva — căi de evadare bine-frecventate, cel puțin de filozofi. În antichitate, era *bios theōrētikos*: gânditorul locuia în vecinătatea lucrurilor necesare și mereu-durabile, luând parte la Ființa lor în măsura în care asta e posibil pentru muritori. În era filozofiei creștine, era *vita contemplativa* a mănăstirilor și universităților, dar și gândul consolator al divinei Providențe, împreună cu așteptarea unui după-viață când ceea ce a părut contingent și lipsit de sens în această lume va deveni clar de cristal, sufletul văzând „față în față”, și nu „prin sticlă, întunecat”, ne mai cunoscând „în parte” — pentru că el va „ști egal după cum [și el] e cunoscut”. Fără o asemenea speranță într-un Aicidupă, chiar Kant găsea încă viața umană prea mizerabilă, devidată de sens, pentru a fi purtată.

Este evident că avansarea secularizării, sau, mai degrabă, a de-creștinizării, lumii moderne, cuplată, cum a fost, cu o întreagă nouă emfază asupra viitorului, asupra progresului, iar astfel asupra lucrurilor nici necesare, nici sempiternе, va expune

oamenii de gândire la contingența tuturor lucrurilor umane mai radical și mai lipsit de milă decât a făcut-o vreodată. Ceea ce a fost mereu de la sfârșitul antichității „problema libertății” era acum incorporată, pentru a spune astfel, în hazarditatea istoriei, „plină de sunet și furie”, „o poveste spusă de un idiot... semnificând nimic”, la care corespundea caracterul aleator al deciziilor personale originând într-o voință liberă care nu era ghidată nici de rațiune, nici de dorință. Iar această veche problemă care reapare în haina epocii noi, Epoca Progresului, care-și ajunge sfârșitul doar acum în timpul nostru (în timp ce Progresul își aproprie rapid limita dată de condiția umană pe pământ), și-a găsit o pseudo-soluție în *filozofia istoriei* a secolului nouăsprezece, al cărui cel mai mare reprezentant a lucrat o teorie ingenioasă a Rațiunii și Sensului ascunse în cursul evenimentelor lumii, direcționând voința oamenilor în toată contingența lor spre un țel ultimă niciodată intenționat. Odată ce această poveste este completă — iar Hegel pare să fi crezut că începutul sfârșitului poveștii era contemporan cu revoluția franceză — privirea întoarsă înapoi a filozofului, prin purul efort al ego-ului gânditor, poate internaliza și reculege (*er-innern*) plinătatea de sens și necesitatea mișcării depliate, astfel încât să poată să locuiască iar cu ceea ce este și nu poate să nu fie. În final, în alte cuvinte, procesul de gândire coincide încă odată cu Ființa autentică: gândirea a purificat realitatea de simplul accidental.

4. Problema noului

Dacă reconsiderăm obiecțiile ridicate de către filozofi împotriva Voinței — împotriva existenței facultății, împotriva noțiunii de libertate umană implicată în ea, și împotriva contingenței aderente la libera voință, anume, la un act care prin definiție poate fi lăsat și nefăcut — devine evident că ele se aplică nu atât la ceea ce tradiția cunoaște ca *liberum arbitrium*, libertatea de alegere între două sau mai multe obiecte dezirabile sau căi de conduită, ci la Voinea ca organ pentru viitor și

identică cu puterea de a începe ceva nou. *Liberum arbitrium* decide între lucruri egal posibile și date nouă, pentru a spune astfel, în *statu nascendi* ca simple potențialități, pe când o putere de a începe ceva chiar nou ar putea foarte bine să fie precedată de orice potențialitate, care apoi ar figura ca una dintre cauzele actului împlinit.

Am menționat înainte stinghereala lui Kant „în a se ocupa cu... o putere *spontan* începând o serie de lucruri sau stări succesive” — de pildă, dacă „eu în acest moment mă ridic din scaun... o nouă serie... își are începutul *absolut* în acest eveniment, deși [adaugă el] în ceea ce ține de timp acest eveniment este doar o continuare a seriilor precedente”⁵⁸. Ceea ce este atât de problematic este noțiunea unui început *absolut*, pentru că „o serie care are loc în lume poate avea doar un relativ prim început, fiind întotdeauna precedată de o altă stare de lucruri”, iar asta, desigur, este de asemenea adevărat pentru persoana gânditorului întrucât eu care gândesc nu încetez niciodată să fiu o apariție printre apariții, indiferent cât de plin de succes m-am retras din ele mintal. Fără niciun dubiu, chiar ipoteza unui început absolut merge până la doctrina biblică a Creației, ca distinctă de teoriile orientale ale „emanației”, potrivit cărora forțe pre-existente s-au dezvoltat și depliat într-o lume. Dar această doctrină este o rațiune suficientă în contextul nostru doar dacă unul adaugă că creația Zeului este *ex nihilo*, iar astfel o creație de care biblia iudaică nu știe nimic; este o adiție a unor speculații ulterioare⁵⁷.

Aceste speculații s-au ridicat atunci când Părinții Bisericii începuseră deja să de-a seama de credința creștină în termenii filozofiei grecești, anume, când au fost confrunțați cu *Ființa*, pentru care limba iudaică nu are cuvânt. Logic vorbind, pare destul de evident că o ecuație a universului cu Ființa ar trebui să implice „nimic-itatea” ca opusul său; totuși, tranziția de la Niciunlucru la Cevalucru {from Nothing to Something} este logic atât de dificilă încât unul ar putea suspecta de probă că a fost noul ego-voitor cel care, indiferent de doctrine și credințe, a găsit ideea unui început absolut apropiată de experiența sa formatoare de proiecte. Pentru că

este ceva fundamental greșit în exemplul lui Kant. Doar dacă el, ridicându-se din scaun, are ceva în minte pe care-l vrea făcut începe acest „eveniment” o „serie nouă”; dacă acesta nu este cazul, dacă el se ridică habitual la această oră sau dacă se ridică pentru a lua ceva care-i trebuie în ocupația prezentă, acest eveniment este el însuși „continuarea seriei precedente”.

Dar să presupunem ca asta a fost o supra-vedere și că Kant a avut clar în minte „puterea începutului spontan”, iar prin urmare era con-cernat de posibilitatea reconcilierii între o „nouă serie de acte și stări” și continuum-ul de timp pe care această „nouă serie” o întrerupe: soluția tradițională chiar și la acea dată ar fi fost tot distincția aristotelică între potențialitate și actualitate, salvând unitatea conceptului de timp prin asumarea că „noua serie” era potențial conținută în „seria anterioară”. Dar, insuficiența explicației aristoteliene este evidentă: poate cineva să mențină serios că simfonia produsă de compozitor era „posibilă înainte de a fi fost actuală?”⁵⁸ — doar dacă unul înțelege prin „posibil” nu mai mult decât că era clar neimposibilă, ceea ce este desigur în întregime diferit de a-și avea existarea într-un statut de potențialitate, așteptând un muzician care și-ar lua grija de a o face actuală.

Totuși, așa cum Bergson a știut foarte bine, există și o altă parte a materiei. În perspectiva memoriei, anume, privind-o retrospectiv, un act performat liber își pierde aerul de contingentă sub impactul de a fi acum un fapt împlinit, de a fi devenit parte integrată în realitatea în care trăim. Impactul realității este copleșitor până la punctul în care suntem incapabili „să o îndepărtăm gândind-o”; actul ne apare în chipul necesității, o necesitate care nu este în niciun caz o simplă deluzie a conștienței sau datorată doar abilității noastre limitate de a imagina posibilități alternative. Aceasta este cel mai evident în realmul acțiunii, unde nicio faptă nu poate fi infăcută, dar este adevărat, deși poate într-un fel mai puțin constrângător, și de nenumăratele obiecte noi pe care fabricarea umană le adaugă constant lumii și civilizației sale, obiecte de arte și obiecte de folosire; este aproape la fel de imposibil a îndepărta prin gândire marile lucrări de artă ale

eredității noastre culturale pe cât este de a îndepărta prin gândire cele două războaie sau oricare alte evenimente care au determinat chiar structura realității noastre. În cuvintele lui Bergson: „prin virtutea purei sale factualități, realitatea își aruncă umbra în spatele său într-un trecut infinit distanțat; iar astfel pare să fi existat în modul de potențialitate în avans de propria sa actualizare” (*„Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projetée derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible à sa propre réalisation”*)⁵⁹.

Văzută în această perspectivă, care este perspectiva ego-ului voitor, nu libertatea ci necesitatea este ceea ce apare ca o deluzie a conștiinței. Pătrunderea lui Bergson îmi apare atât elementară, cât și înalt semnificantă, dar să nu fie semnificanță, de asemenea, și în faptul că această observație, în ciuda simplei sale plauzibilități, niciodată nu a jucat un rol în discuțiile lipsite de sfârșit asupra necesității împotriva libertății? Din câte știu, punctul a fost făcut doar o dată înainte de Bergson. Anume, de către Duns Scotus, apărătorul singuratic al primatului Voinii asupra Intelectului și — mai mult decât atât — al factorului de contingență în tot ceea ce este. Dacă este un asemenea lucru ca filozofia creștină, atunci Duns Scotus ar trebui să fie recunoscut nu doar ca „cel mai important gânditor al Evului Mediu creștin”⁶⁰, ci poate și ca singurul care nu a căutat un compromis între credința creștină și filozofia grecească, și care a îndrăznit astfel să facă o emblemă a adevăraților „creștini [din a spune că] Zeul acționează contingent”. „Cei care neagă că o anumită ființă este contingentă”, a spus Scotus, „ar trebui să fie expuși torturii până vor concede că este posibil să nu fie torturați”⁶¹.

Fie contigența, pentru filozofia clasică lipsa de sens ultimală, a izbucnit ca o realitate asupra primelor secole ale epocii comune datorită doctrinei biblice — care „a împins contingența împotriva necesității, particularitatea împotriva universalității, voirea împotriva intelectului”, astfel securizând „un loc pentru ‘contingent’ în filozofie împotriva

părtinirii acesteia împotriva”⁶² — sau fie experiențele politice zdrobitoare ale acestor secole de început au forțat truismele și plauzibilitățile gândirii antice; acestea pot fi deschise dubiului. Ceea ce nu este deschis pentru dubiu este însă că părtinirea originală împotriva contingenței, particularității, și Vuirii — și predominanța acordată necesității, universalității, și Intellectului — au supraviețuit încercărilor până în epoca modernă. Filozofia religioasă și medievală ca și cea seculară și modernă au găsit multe căi diferite de a asimila Voirea, organul libertății și al viitorului, la vechea ordine a lucrurilor. Pentru că oricum ne-am uita la aceste materii, *factual*, Bergson are destulă dreptate când afirmă: „cei mai mulți filozofi... sunt incapabili... să conceapă noutatea radicală și inpredictibilitatea... Chiar acei foarte puțini care au crezut în *liberum arbitrium* l-au redus la o simplă ‘alegere’ între două sau mai multe opțiuni, ca și cum aceste opțiuni ar fi ‘posibilități’... iar Voirea era restricționată la a ‘realiza’ una dintre ele. Prin urmare, ei încă admiteau... că totul este dat. Ei par să nu fi avut niciodată cea mai mică noțiune asupra unei activități complet nouă... Iar o astfel de activitate este în final o acțiune liberă”⁶³. Fără niciun dubiu, chiar și astăzi dacă ascultăm o dispută între doi filozofi dintre care unul argumentează pentru determinism, iar celălalt pentru libertate, „va fi întotdeauna deterministul cel care apare ca având dreptate... [Audiența] va fi întotdeauna de acord că el este simplu, clar, și adevărat”⁶⁴.

Teoretic, problema a fost întotdeauna că voirea liberă — fie înțeleasă ca libertate de alegere sau ca libertatea de a începe ceva inpredictibil nou — pare complet incompatibilă nu doar cu Providența divină, dar și cu legea de cauzalitate; libertatea Vuirii poate fi asumată prin puterea, sau, mai degrabă, prin slăbiciunea, experienței interioare, dar nu poate fi dovedită. Implauzibilitatea asumției sau Postulatului Libertății se datorează experiențelor exterioare din lumea aparițiilor, unde, ca o materie de fapt, fără a ține seamă de Kant, rar începem o serie nouă. Chiar Bergson, a cărui întreagă filozofie se bazează pe convingerea că „fiecare dintre noi are cunoașterea imediată... a spontaneității sale libere”⁶⁵, admite

că „deși suntem liberi oricând voim să ne întoarcem la noi, se întâmplă rar să voim”. Iar „actele libere sunt excepționale”⁶⁶ (majoritatea actelor noastre sunt luate în grijă de obișnuințele noastre, tot astfel cum multe din judecățile noastre de fiecare zi sunt luate în grijă de prejudecățile noastre).

Primul care a refuzat conștient și deliberat să vină la termeni cu implauzibilitatea liberei voinți a fost Descartes: „ar fi absurd să ne îndoim de ceea ce experimentăm interior și percepem ca existând în interiorul nostru doar pentru că nu comprehedăm o materie despre a cărei natură știm că este incomprehensibilă”⁶⁷. Pentru că „aceste materii sunt astfel încât fiecare trebuie să le experimenteze în sine, mai degrabă decât să fie convinși prin raționări; dar tu... apari să nu plătești atenție la ceea ce mintea tranzacționează cu ea însăși. Refuză atunci să fii liber, *dacă libertatea nu îți face plăcere*”⁶⁸ (italice H.A.). La care unul este tentat a răspunde că *Cogito*-ul cartezian este cu siguranță nimic dacă nu „o tranzacție a minții cu sine însăși”, dar nu li s-a întâmplat nici lui Descartes nici celor care au obiectat filozofiei sale să vorbească despre gândire sau *cogitare* ca ceva asumat fără dovadă, un simplu datum al conștienței. Ce, atunci, este ceea ce-i dă lui *cogito me cogitare* ascendentul asupra lui *vollo me velle* — chiar în Descartes, care a fost un „voluntarist”? *Ar putea fi că gânditorii profesionali, bazându-și speculațiile pe experiența ego-ului gânditor, erau mai puțin „mulțumiți” de libertate decât de necesitate?* Această suspiciune apare inevitabilă atunci când considerăm straniul ansamblu de teorii înregistrate, teorii care încearcă fie să nege direct experiența libertății „din noi” sau să slăbească libertatea prin reconcilierea ei cu necesitatea prin mijloacele speculației dialectice care sunt pe de-a-ntregul „speculative” în aceea că nu pot apela la nicio experiență. Suspiciunea este întărită atunci când unul consideră cât de apropiate sunt toate teoriile liberei voinți de problema răului. Astfel, Augustin își începe tratatul *De libero arbitrio voluntatis* (Libera Alegere a Voinții) cu întrebarea: „spune-mi, te rog, dacă nu Zeul este cauza răului?” Era o întrebare prima dată ridicată în întreaga sa complexitate de către Pavel (în scrisoarea către

romani), iar apoi generalizată în Care este cauza răului?, cu multe variații con-cernând existența atât a răului fizical cauzat de natura distructivă, dar și răutății deliberate cauzate de către oameni.

Întreaga problemă a bântuit filozofii, iar încercările lor de rezolvare nu au fost niciodată foarte pline de succes; ca o regulă, argumentele lor eludează chestiunea în puternica ei simplitate. Răului îi este fie negată adevărata realitate (există doar ca un mod deficient al binelui) sau este îndepărtat prin explicare ca un fel de iluzie optică (eroarea este a intelectului nostru limitat care eșuează în a încadra o anumită proprietate particulară într-un întreg cuprinzător care ar justifica-o), toate acestea bazate fiind pe asumarea neargumentată că „doar întregul este în actual real” („*nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit*”), în cuvintele lui Hegel. Răul, nu spre deosebire de libertate, pare să aparțină „acelor lucruri asupra cărora cei mai învățați și mai ingenuoși dintre oameni pot să cunoască aproape nimic”⁶⁹.

5. Ciocnirea între gândire și voință: tonalitatea activităților mintale

Dacă unul privește la această înregistrare cu ochii neînnoșiți de teorii și tradiții, religioase sau seculare, este cert greu de evadat concluziei că filozofii par incapabil genetic de a veni la termeni cu anumite fenomene ale minții și cu poziția ei în lume, că nu putem să credem ca oamenii de gândire să ajungă la o estimare clară asupra Voinței, tot astfel cum nu putem crede să ajungă la o estimare clară asupra corpului. Dar ostilitatea filozofului pentru corp este bine cunoscută și o materie de înregistrat încă de la Platon, cel puțin. Ea nu este motivată primar de inconstanța experienței de simț — pentru că aceste erori pot fi corectate — și nici de faimoasa iregulabilitate a pasiunilor — pentru că acestea pot fi domesticite de rațiune —, ci de simpla și incorrigibilă natură a nevoilor și doririlor noastre corpice. Corpul, așa cum Platon

accentuează cu drept, întotdeauna „dorește să fie luat în grijă” și chiar sub cele mai bune circumstanțe — sănătate și răgaz, pe de o parte, o bogăție-comună {commonwealth} bine-regulată pe de altă parte — va întrerupe cu cererile sale mereu-recurente activitatea ego-ului de gândire; în termenii parabolei peșterii, corpul în va obliga pe filozof să se întoarcă din cerul Ideilor în Peștera afacerilor umane. (Uzual, este blamată această ostilitate datorită antagonismului creștinismului față de carne. Nu doar că această ostilitate este mult mai veche; unul ar putea chiar argumenta că una dintre dogmele creștine cruciale, rezurecția cărnii, ca distinsă de speculații mai vechi asupra imortalității sufletului, stătea în contrast puternic nu doar cu credințele gnostice comune, dar și cu noțiunile comune ale filozofiei clasice.)

Antagonismul ego-ului gânditor față de Voire este desigur de un tip foarte diferit. Ciocnirea aici este între două activități *mintale* care par incapabile să co-existe. Atunci când formăm o voliție, anume, atunci când ne focusăm atenția pe un anume proiect viitor, suntem nu mai puțin retrași din lumea aparițiilor decât atunci când urmărim un tren de gândire. Gândirea și voirea sunt antagoniști doar în măsura în care afectează stările noastre psihice; ambele, este adevărat, fac prezent minții ceea ce este în actual absent, dar gândirea trage în prezentul său endurant ceea ce fie este sau, cel puțin, a fost, pe când voirea, întinzându-se înspre viitor, se mișcă într-o regiune unde nu există asemenea certitudini. Aparatul nostru psihic — sufletul ca distins de minte — este echipat a se ocupa cu ceea ce vine înspre el din această regiune a necunoscutului prin mijloacele expectării {expectation}, ale căror moduri principale sunt speranța și frica. Cele două moduri de simțire sunt conectate intim în aceea că fiecare dintre ele este aplecată înspre aparent opusul său, și datorită incertitudinilor regiunii, aceste schimbări sunt aproape automate. Fiecare speranță își cară în sine o frică, iar fiecare frică se curăță pe sine prin întoarcerea la speranța corespunzătoare. Este datorită naturii lor schimbătoare, instabile, neliniștitoare, că antichitatea clasică le-a numărat pe amândouă printre darurile rele ale

cutiei Pandorei.

Ceea ce sufletul cere minții în această situație inconfortabilă nu este atât un dar profetic care poate să presupună viitorul, iar astfel să confirme fie speranța, fie frica; mult mai mângâietor decât jocurile fraudulente ale vorbitorilor-de-mângâieri — auguri, astrologi, și alții astfel — este nu mai puțin fraudulenta teorie care afirmă să dovedească că orice este sau va fi „era să fie”, în fraza felicitală {felicitous} a lui Gilbert Ryle⁷⁰. Fatalismul, pe care într-adevăr „niciun filozof de rang prim sau secund nu l-a apărut vreodată... sau nu a fost în mari dureri de a-l ataca”, a avut cu toate acestea o carieră plină de succes extunant {astounding} în gândirea populară de-a lungul secolelor; „cu toții avem momentele noastre fataliste”, cum spune Ryle⁷¹, iar rațiunea este că nicio altă teorie nu poate acalma atât de efectiv orice urgență de a acționa, orice impuls de a face un proiect, în scurt, orice formă a lui Eu-voiesc. Aceste avantaje existențiale ale fatalismului sunt exlinate clar în tratatul lui Cicero *Despre soartă* (*De fato*), încă argumentarea clasică a cazului. Pentru propoziția „Tot-lucrul este pre-ordonat” el folosește următorul exemplu: atunci când te îmbolnăvești, „este pre-ordonat să îți revii sau să nu îți revii, fie dacă chemi un doctor sau dacă nu chemi un doctor”⁷², și desigur dacă vei chema sau nu doctorul este de asemenea pre-ordonat. Astfel argumentul duce înspre un „regres infinit”⁷³. Sub numele de „argument inert”, este respins deoarece va conduce evident la „abolirea întreagă a acțiunii din viață”. Mare sa atracție este că prin el „mintea este eliberată de toată necesitatea de mișcare”⁷⁴. În contextul nostru, interesul propoziției stă în faptul că reușește în a abolii total timpul viitor prin asimilarea lui la trecut. Ceea ce *va* fi sau ar putea fi „*a fost să fie*”, pentru că „tot-lucrul care va fi, *dacă va fi în actual*, nu poate fi conceput să nu fie” („*quicquid futurum est, id intelligi non potest, si futurum sit, non futurum esse*”), cum a pus-o Leibniz⁷⁵. Calitatea mângâietoare a formulei este împrumutată din ceea ce Hegel a numit „tăcerea trecutului” („*die Ruhe der Vergangenheit*”)⁷⁶, o tăcere garantată de faptul că ceea ce este trecut nu poate fi infăcut și că Voirea „nu poate voi

înapoi”⁷⁷.

Nu este viitorul ca atare ci viitorul ca *proiectul* Vuirii ceea ce *neagă* datul. În Hegel și Marx, puterea de negare, al cărei motor conduce Istoria înainte, este derivat din abilitatea Vuirii de a actualiza un proiect; proiectul neagă acum-ul și trecutul, iar astfel amenință prezentul endurant al ego-ului gânditor. Întru atât încât mintea, retrasă din lumea aparițiilor, trage absentul — ceea ce nu mai este ca și ceea ce nu este încă — în propria prezență, pare că trecutul și viitorul pot fi unite sub un denominator comun, iar astfel saluate împreună din fluxul timpului. Dar *nunc stans*-ul, golul dintre trecut și viitor unde am localizat ego-ul gânditor, deși poate absorbi ceea ce nu mai este fără vreo perturbare dinspre lumea exterioară, nu poate reacționa cu aceeași ecvanimitate la proiectele formate de vuire pentru viitor. Fiecare voliție, deși o activitate mintală, relaționează la lumea de apariții în care proiectul său este să fie realizat; în contrast flagrant cu gândirea, nicio vuire nu este făcută pentru propriul drag sau își găsește împlinirea în actul în sine. Fiecare voliție nu doar con-cerne particulari, dar — și asta este de o mare importanță — privește înainte la propriul sfârșit, când vuirea-(a)-ceva se va fi schimbat în facerea-(a)-ceva. În alte cuvinte, dispoziția normală a ego-ului voitor este impaciența, dischietudinea, și grija (*Sorge*), nu doar datorită reacțiunii sufletului la viitor prin frică și speranță, ci și pentru că proiectul vuirii presupune un Eu-pot care nu este prin niciun mijloc garantat. Dischietatea îngrijorantă a vuirii poate fi calmată doar de Eu-pot-și-Eu-fac, de o oprire a propriei activități și eliberarea minții de dominanța ei.

În scurt, vuirea întotdeauna voiește să *facă* ceva, iar astfel ține implicit în contemție {contempt} gândirea pură, a cărei întreagă activitate depinde de „a face nimic”. Vom vedea atunci când examinăm istoria Vuirii că niciun teolog sau filozof nu a lăudat vreodată „dulceața” experienței ego-ului voitor așa cum filozofii erau înclinați a o lăuda pe cea a ego-ului gânditor. (Sunt două excepții importante: Duns Scotus și Nietzsche, ambii care înțeleg Vuirea ca un fel de putere —

„*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*”. Anume, ego-ul voitor este delectat cu sine — „*condelectari sibi*” — într-atât încât Eu-voiesc anticipează pe Eu-pot; Eu-voiesc-și-Eu-pot este delectarea Vuirii.⁷⁸⁾

În acest aspect — lasă-mă să-l numesc „tonalitatea” activității mintale — abilitatea Vuirii de a avea prezent nu încă-ul este tocmai opusul amintirii. Amintirea are o afinitatea naturală pentru gândire; toate gândurile, cum am spus, sunt după-gânduri. Trenurile de gândire se ridică natural, aproape automatic, din amintire, fără nicio pauză. De aceea *anamnēsis*, în Platon, poate deveni o ipoteză atât de plauzibilă pentru capacitatea umană pentru învățare, și de aceea Augustin poate egaliza atât de plauzibil mintea cu *memoria*. Memoria poate afecta sufletul cu tinderea pentru trecut, dar această nostalgie, deși poate ține mâhnire și îngrijorare, nu supără ecvanimitatea minții, deoarece con-cerne lucruri care sunt dincolo de puterea noastră de schimbare. Din contra, ego-ul voitor, privind înainte și nu înapoi, se ocupă cu lucruri care sunt în puterea noastră, dar a căror îndeplinire nu este prin niciun mijloc certă. Tensiunea rezultantă, spre deosebire de excitația destul de stimulantă care poate acompania activitățile rezolvatoare de probleme, cauzează un fel de dischietudine în suflet ușor apropiindu-se de tulburare, un amestec de frică și speranță care devine insuportabil atunci când este descoperit că, în formula lui Augustin, a voi și a fi capabil de a performa, *velle* și *posse*, nu sunt aceiași. Tensiunea poate fi supra-venită doar prin facere, anume, prin renunțarea complet la activitatea mintală; o schimbare de la vore la gândire produce nu mai mult decât o paralizie temporară a vuirii, tot așa cum o schimbare din gândire la vore este simțită de către ego-ul gânditor ca fiind o paralizie temporară a activității de gândire.

Vorbind în termeni de tonalitate — anume, în termenii căii prin care mintea afectează sufletul și îi produce *dispozițiile*, indiferent de evenimentele exterioare, astfel creând un fel de *viață* a minții — dispoziția predominantă a ego-ului gânditor este *serenitatea*, simpla enbucurare {enjoyment}

a unei activități care nu are niciodată de supra-venit rezistența materiei. În măsura în care această activitate este apropiat conectată cu amintirea, dispoziția sa înclină spre melancolie — potrivit lui Kant și Aristotel, dispoziția caracteristică filozofului. Dispoziția predominantă a Voirii este *întensionarea* {*tenseness*}, care aduce ruină „tranchității minții”, „*animi tranquillitas*” a lui Leibniz, asupra căreia, potrivit acestuia, „toți filozofi serioși” insistă⁷⁹ și pe care el însuși a găsit-o în trenurile de gândire dovedind că această este „cea mai bună dintre toate lumile posibile”. În această perspectivă, singura temă rămasă pentru Voire este într-adevăr să „voiască să nu voiască”, deoarece fiecare act voit nu poate decât interfera cu „armonia universală” a lumii, în care „tot-lucrul care este, privit din punctul de vedere al Întregului, este cel mai bun”⁸⁰.

Astfel, Leibniz, cu admirabilă consistență, găsește că păcatul lui Iuda stă nu în trădarea lui față de Iisus, ci în suicidul său: în condamnarea sa el a condamnat implicit și întregul creației Zeului; urându-se pe sine, el a urât pe Creator⁸¹. Găsim același gând în versiunea sa cea mai radicală în una dintre sentințele condamnate ale lui Meister Eckhart: „Dacă un om a comis o mie de păcate mortale, dacă este drept dispus el nu ar trebui să vrea să nu le fi comis” („*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nich wollen, sie nicht begangen zu haben*”⁸²). Ne poate fi permis să conjecturăm că această respingere neașteptată a penitenței din partea celor doi gânditori creștini în Eckhart era motivată de o superabundență a credinței care cerea, precum-Iisus, ca păcătosul să se ierte pe sine așa cum era rugat să ierte pe ceilalți, „de șapte ori pe zi”, deoarece alternativa ar fi să declare că ar fi fost mai bine — nu doar pentru el, dar pentru întreaga Creație — să nu se fi născut niciodată („ca o piatră de moară să-i fi atârnat de gât, iar el să fie aruncat în mare”), în timp ce în Leibniz am putea vedea o victorie ultimă a ego-ului gânditor asupra ego-ului voitor, datorită încercării futele a acestuia din urmă de a voi înapoi, care, dacă ar fi plină de succes, ar putea sfârși doar în anihilarea fiecărui lucru care este.

6. Soluția lui Hegel: filozofia Istoriei

Niciun alt filozof nu a descris ego-ul voitor în ciocnirea sa cu ego-ul gânditor cu mai multă simpatie, pătrundere, și consecință pentru istoria gândirii decât Hegel. Asta este o cumva complexă afacere, nu doar datorită terminologiei ezoterice și puternic idiosincratice a lui Hegel, dar și pentru că el tratează întreaga problemă în cursul speculațiilor sale asupra timpului și nu în pasajele insuficiente dar în niciun caz insignifiante — din *Fenomenologia minții*, *Filozofia dreptului*, *Enciclopedia*, *Filozofia istoriei* — care se ocupă direct cu Voirea. Aceste pasaje au fost asamblate și interpretate de către Alexandre Koyré într-un eseu puțin cunoscut și foarte important (publicat în 1934 sub titlul amăgitor *Hegel à Iéna*)⁸³, devotat textelor cruciale ale lui Hegel asupra timpului — de la timpuriul *Jenenser Logik* și *Jenenser Realphilosophie* la *Fenomenologie*, *Enciclopedia*, și variatele manuscrise aparținând *Filozofiei istoriei*. Traducerea și comentariile lui Koyré au devenit „sursa și baza” pentru interpretarea puternic influentă a lui Alexandre Kojève a *Fenomenologiei*⁸⁴. În ceea ce urmează voi urma îndeaproape argumentarea lui Koyré.

Teza sa centrală este aceea că „cea mai mare originalitate” a lui Hegel stă în „insistența sa asupra viitorului, primatul înscris viitorului asupra trecutului”⁸⁵. Nu am găsi asta suprinzător dacă nu ar fi spusă despre Hegel. De ce nu ar trage un gânditor din secolul nouăsprezece, care împarte încrederea în Progres a predecesorilor săi din secolele șaptesprezece și optsprezece și a contemporanilor săi, inferența adecvată și să înscrie primatul viitorului asupra trecutului? În final, Hegel însuși a spus că „fiecare este fiul timpului său, iar prin urmare filozofia este *timpul său comprehendat în gândire*”. Dar a spus în același context și că „a înțelege ceea ce există este tema filozofiei, pentru că ceea ce există este rațiune”, sau „ceea ce este *gândit* este, iar ceea ce este există doar întrucât este gândit” („*was gedacht ist, ist; un was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*”)⁸⁶. Și pe această premiză sunt bazate cele mai importante și influente contribuții la filozofie ale lui Hegel.

Pentru că Hegel este, înainte de toate, primul gânditor care să conceapă o filozofie a istoriei, anume, a trecutului: re-colecționat de privirea direcționată-înapoi a gândirii și a ego-ului memoriator, trecutul este „internalizat” (*er-innert*), devine parte integrantă a minții prin „efortul conceptului” (*„die Anstrengung des Begriffs”*), iar pe această cale internalizantă reușește „*reconcilierea*” între Minte și Lume. A fost vreodată un triumf mai mare al ego-ului gânditor decât este reprezentat în acest scenariu? În retragerea sa din lumea aparițiilor, ego-ul gânditor nu mai trebuie să plătească prețul „absenței-de-minte” {*absent-mindedness*} și al alienării de lume. Potrivit lui Hegel, mintea, pura forță de reflecție, poate asimila în sine — sugere în sine, pentru a spune astfel — nu, pentru a fi siguri, toate aparițiile, dar orice ar fi fost plin de sens în ele, lasând deoparte tot ceea ce este neasimilabil ca fiind accident irelevant, fără consecință pentru cursul Istoriei sau pentru trenul gândirii discursive.

Primatul trecutului, totuși — așa cum a descoperit Koyré — dispare complet atunci când Hegel discută Timpul, pentru el, deasupra la tot, „timpul uman” al cărui flux omul însuși, pentru a spune astfel, pe negândite îl experimentează ca pură mișcare până se întâmplă să reflecteze la sensul evenimentelor exterioare. Se face atunci că atenția minții este primar direcționată înspre viitor, anume, înspre timpul care este în procesul de a veni înspre noi (indicat, așa cum am spus, în germanul *Zukunft*, de la *zu kommen*, ca și francezul *avenir* de la *à venir*), iar acest viitor anticipat neagă „prezentul durabil” al minții pe care-l transformă într-un anticipat „nu-mai-mult”. În acest context, „dimensiunea dominantă a timpului este viitorul care ia prioritate asupra trecutului”. „Timpul își găsește adevărul în viitor deoarece este viitorul ceea ce va termina și îndeplini Ființa. Dar Ființa, terminată și îndeplinită, aparține ca atare de Trecut”⁸⁸. Această inversare a secvenței de timp ordonate — trecut-prezent-viitor — este cauzată de negarea prezentului propriu de către om: el „spune *nu* acestui Acum” iar astfel creează propriul viitor⁸⁹. Hegel însuși nu menționează Voirea în acest context, și nici Koyré,

dar pare evident că facultatea din spatele negării Minții nu este gândirea ci voirea și că descrierea lui Hegel a timpului uman experimentat relaționează cu secvența de timp apropiată ego-ului voitor.

Este apropiată deoarece ego-ul voitor, atunci când își formează proiectele, trăiește într-adevăr pentru viitor. În cuvintele faimoase ale lui Hegel, rațiunea pentru care „prezentul [Acum-ul] nu poate rezista viitorului” nu este în niciun caz inexorabilitatea cu care fiecare azi este urmat de un mâine (pentru că acest mâine, dacă nu este proiectat și masterat de către Voire, ar putea la fel de bine să fie o repetiție a ceea ce a fost înainte — așa cum într-adevăr frecvent este); azi-ul în chiar esența sa este amenințat doar de interferența minții, care îl neagă și, prin virtutea Vuirii, cheamă absentul nu-încă, mintal anulând prezentul, sau, mai degrabă, privind asupra prezentului ca acea întindere de timp efemeră a cărei esență este a nu fi: „Acum-ul este gol... se împlinește pe sine în viitor. Viitorul este realitatea lui”⁹⁰. Din perspectiva ego-ului voitor, „viitorul este direct în prezent, deoarece este conținut ca faptul său negativ. Acum-ul este la fel de mult ființa care dispare cât este și non-ființa [care]... este convertită la Ființă”⁹¹.

În măsura în care sinele se identifică pe sine cu ego-ul voitor — și vom vedea că această identificare este propusă de către unii dintre voluntariștii care derivă *principium individuationis* din facultatea de voire — el există „într-o continuă transformare a [propriului] viitor într-un Acum, și încetează să fie în ziua în care nu mai este niciun viitor rămas, atunci când nu mai este nimic rămas [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*], atunci când totul a ajuns și când totul a fost ‘îndeplinit’”⁹². Văzută din perspectiva Vuirii, bătrânețea consistă în micșorarea dimensiunii viitorului, iar moartea omului semnifică mai puțin dispariția lui din lumea aparițiilor cât pierderea sa finală a viitorului. Această pierdere, totuși, coincide cu ultima îndeplinire a vieții individualului care, la final, odată ce-a scăpat de incesanta schimbare a timpului și incertitudinea propriul viitor, se deschide înspre „tranchilitatea trecutului” iar astfel la inspecția, reflecția, și

privirea înapoi a ego-ului gânditor în căutarea pentru sens. Prin urmare, din punctul de vedere al ego-ului gânditor, bătrânețea, în cuvintele lui Heidegger, este timpul pentru meditație sau, în cuvintele lui Sofocle, este timpul pentru „pace și libertate”⁹³ — eliberare din legătură, nu doar cea a pasiunilor corpului, dar și din pasiunea consumatoare-de-tot pe care mintea o inflictează sufletului, pasiunea voinii numită „ambitie”.

În alte cuvinte, trecutul începe cu dispariția viitorului, și, în acea tranchilitate, ego-ul gânditor se asertă pe sine. Dar asta se întâmplă doar când tot-lucrul și-a ajuns finalul, când Devenirea, în al cărui proces Ființa se impliază și dezvoltă, a fost ad-restată {arrested}. Pentru că „lipsa de repaus [restlessness] este temeiul Ființei”⁹⁴; este prețul plătit pentru Viață, așa cum moartea, sau, mai degrabă, anticiparea morții, este prețul plătit pentru tranchilitate. Iar lipsa de repaus a trăindului nu vine nici din contemplarea cosmosului, nici a istoriei; nu este efectul unei mișcări externe — mișcarea incesantă a lucrurilor naturale sau incesantele sus-uri și jos-uri ale destinelor umane; este localizată și ingenerată de către mintea omului. Ceea ce în gândirea existențială ulterioară a devenit noțiunea de auto-producere a minții omului găsim în Hegel ca „auto-constituirea Timpului”⁹⁵; omul nu este doar temporal; el *este* Timp.

Fără el ar putea fi mișcare, dar nu ar fi Timp. Și nici nu ar putea fi dacă mintea omului ar fi echipată doar pentru gândire, pentru reflectare asupra datului, asupra a ceea ce este așa cum este și care nu ar putea fi altfel; în acest caz omul ar trăi mintal într-un mereu-durabil prezent. Ar fi incapabil să realizeze că el însuși cândva nu a fost și cândva nu va mai fi, anume, ar fi incapabil să sub-stea la ceea ce e în-semn pentru el că există. (Datorită acestei vederi a lui Hegel că mintea umană produce timp poate să vină acea mult mai evidentă identificare a logicii și istoriei, iar această identificare este într-adevăr, așa cum Léon Brunschvicg a indicat acum mult timp, „unul dintre pilonii esențiali ai sistemului său”⁹⁶.)

Dar în Hegel mintea produce timp doar în virtutea voinții, organul său pentru viitor, iar viitorul din această perspectivă este și sursa trecutului, într-o atâta încât acesta este ingenerat mintal de către anticiparea minții pentru un al doilea viitor, atunci când imediatul Eu-voi-fi va deveni Eu-voi-fi-fost. În această schemă, trecutul este produs de către viitor, iar gândirea, care contemplează trecutul, este rezultatul Voinții. Pentru că voirea, în ultimă instanță, anticipează frustrarea ultimă a proiectelor voinții, care este moartea; ele de asemenea, într-o zi, vor fi fost. (Este interesant de notat că Heidegger de asemenea spune „*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft*” — trecutul, „a-fost-să-fie”-ul, își are originea într-un anume sens în viitor.⁹⁷)

În Hegel, omul nu se distinge de alte specii de animale fiind un *animal rationale*, ci fiind singura creatură vie care știe despre propria moarte. Este în acest punct ultim al anticipării ego-ului viitor unde se constituie pe sine ego-ul gânditor. În anticiparea morții, proiectele voinții iau apariția unui trecut anticipat și ca atare pot deveni obiect de reflecție; și în acest sens Hegel menține că doar mintea care „nu ignoră moartea” permite omului să „domine moartea”, să o „endure și să se păstreze pe sine în ea”⁹⁸. Pentru a o pune în cuvintele lui Koyré: la momentul în care mintea se confruntă cu propriul sfârșit „mișcarea incesantă a dialecticilor temporale este adrestată iar timpul s-a ‘în-plinit’ pe sine; acest timp ‘în-plinit’ cade natural și în întregul său în trecut”, ceea ce înseamnă că „viitorul și-a pierdut puterea asupra lui” și a devenit pregătit pentru prezentul durabil al ego-ului gânditor. Astfel, se face că „adevărata Ființă [a viitorului] este aceea de a fi Acum”⁹⁹. Dar în Hegel acest *nunc stans* nu mai este temporal; el este un „*nunc aeternitatis*”, așa cum eternitatea pentru Hegel este și natura cvintesențială a Timpului, „imaginea eternității” platonice, văzută ca „mișcare eternă a minții”¹⁰⁰. Timpul însuși este etern în „uniunea Prezentului, Viitorului și Trecutului”¹⁰¹.

Pentru a suprasimplifica: că există un asemenea lucru ca *Viața* minții este datorită organului minții pentru viitor și

a „lipsei de repaus” rezultante; că există un asemenea lucru ca viața *Minții* este datorită morții, care, pre-văzută ca un absolut sfârșit, oprește voirea și transformă viitorul într-un trecut anticipat, proiectele de voință în obiecte de gândire, iar expectarea sufletului într-o amintire anticipată. Astfel rezumată și suprasimplificată, doctrina lui Hegel sună atât de modern, primatul viitorului în speculațiile sale asupra timpului sunt atât de bine acordate la credința dogmatică a secolului în Progres, iar schimbarea de la gândire la voință și înapoi la gândire este o soluție atât de ingenioasă la problema modernă a filozofului asupra lui cum să vină la termeni cu tradiția într-un mod acceptabil epocii moderne, încât unul este înclinat să respingă constructul hegelian ca o contribuție autentică la problemele ego-ului voitor. Și totuși, în speculațiile sale asupra timpului, Hegel are un predecesor straniu căruia nimic nu i-ar fi fost mai străin decât noțiunea de Progres, și nimic de un interes mai mic decât să descopere o lege care stăpânea peste evenimentele istorice.

Acesta este Plotin. El, de asemenea, ține că mintea umană, „sufletul” (*psychē*) omului, este originatorul timpului. Timpul este generat de către natura „supra-activă” a sufletului (*polypragmōn*, un termen sugerând agitație-ocupanță {busybodiness}); tinzând după propria imortalitate viitoare, el „caută pentru mai mult la stadiul curent” iar, astfel, întotdeauna „se mișcă la un ‘următor’ și la un ‘după’ și la ceea ce nu este la fel, ci este altceva și altceva iar. Mișcând astfel, am făcut o întindere lungă din călătoria noastră [spre viitoarea noastră eternitate] și am construit timpul, imaginea eternității”. Astfel, „timpul este viața sufletului”; deoarece „întinderea vieții implică timp”, timpul „produce succesiunea [de timp] împreună cu activitatea sa” în forma „gândirii discursive”, a cărei discursivitate corespunde cu „mișcarea sufletului de trecere de la o cale de ființă la alta”; prin urmare timpul „nu este un acompaniant al Sufletului... ci ceva care... este în el și cu el”¹⁰². În alte cuvinte, pentru Plotin ca și pentru Hegel, timpul este generat de către lipsa de repaus inerentă a

minții, întinderea sa înspre viitor, proiectele sale, și negarea sa a „stării prezente”. Iar în ambele cazuri adevărata împlinire a timpului este eternitatea, sau, în termeni seculari, existențial vorbind, schimbarea minții dinspre *voire* înspre *gândire*.

Oricum ar fi asta, sunt multe pasaje în Hegel care indică că filozofia sa este mai puțin inspirată din lucrările predecesorilor, mai puțin o reacție la opiniile lor, mai puțin o încercare de a „rezolva” problemele metafizicii, mai puțin cărturărească, în scurt, decât sistemele a aproape oricărui alt filozof post-antic, și nu doar cei care au venit înainte de el, ci și cei care au venit după el. În timpuri recente, această particularitate a fost recunoscută¹⁰³. A fost Hegel cel care, construind o istorie secvențială a filozofiei care corespundea cu istoria factuală, politică — ceva destul de necunoscut până la el — a rupt în actual cu tradiția, deoarece a fost primul mare gânditor care a luat istoria în serios, anume, ca emițând adevăr.

Tărâmul afacerilor umane, în care tot ceea ce este a fost adus în ființă de către om și oameni, nu a mai fost niciodată atât de privit de către un filozof. Iar schimbarea se datora unui eveniment — revoluția franceză. „Revoluția”, admite Hegel, „și-a luat poate primul impuls de la filozofie”, dar „semnificația sa lumian-istorică” consistă în aceea că, pentru prima dată, omul a îndrăznit să se întoarcă cu susul în jos, „să-și stea pe cap și pe gândire, și să contruiască realitatea potrivit acesteia”. „Niciodată de când soarele a stat pe firmament iar planetele s-au rotit în jurul său nu a mai fost perceput că existența umană se centrează pe capul lui, anume, pe gândirea lui... Aceasta a fost o auroră mentală glorioasă. Toate ființele de gândire au împărțit jubilația acestei epoci... un entuziasm spiritual a tresărit prin lume, ca și cum reconcilierea între Divin și Secular a fost acum prima dată îndeplinită”¹⁰⁴. Ceea ce evenimentul a arătat indica înspre o nouă demnitate a omului; „făcând public ideile a cum ceva trebuie să fie [va cauza ca] letargia celor sedați [*die gesetzten Leute*], care întotdeauna acceptă tot-lucrul așa cum este, să dispară”¹⁰⁵.

Hegel nu a uitat niciodată acea experiență timpurie. Chiar și în 1829/30 spunea studenților săi: „în asemenea timpuri de întoarcere politică, filozofia își găsește locul; aceasta e atunci când gândirea precedă și formează realitatea. Pentru că atunci când o formă a Spiritului nu mai dă satisfacție, filozofia brusc ia notă în ordine de a înțelege dizsatisfacția”¹⁰⁶. În scurt, aproape și-a contrazis explicit faimoasa afirmație asupra bufniței Minervei din Prefața la *Filozofia dreptului*. „Aurora mintală glorioasă” a tinereții sale a inspirat și a informat toată scrierea sa până la sfârșit. În revoluția franceză, principii și gânduri au fost *realizate*; o *reconciliere* a avut loc între „Divin”, cu care omul își petrece timpul cât gândește, și „secular”, afacerile oamenilor.

Reconcilierea este în centrul întregului sistem hegelian. Dacă era posibil de înțeles *Istoria Lumii* — și nu doar istoriile unor epoci și națiuni particulare — ca o singură succesiune de evenimente ale căror rezultat eventual ar fi momentul când „Regatul Spiritual... se manifestă pe sine în experiența exterioară” și devine „încorporat” în „viața seculară”¹⁰⁷, atunci cursul istoriei nu ar mai fi hazardic, iar târâmul afacerilor umane nu ar mai fi devidat de sens. Revoluția franceză a dovedit că „adevărul în forma sa vie [ar putea fi] exhibit în afacerile lumii”¹⁰⁸. Nimeni, într-adevăr, nu putea considera fiecare moment din secvența istorială a lumii ca un „a fost să fie” și să îi atribuie filozofiei tema de a „comprehenda planul” de la începutul său, „izvorul său ascuns” sau „principiul nascent... din matca timpului”, până la „existența prezentă, fenomenală”¹⁰⁹. Hegel identifică acest „Regat Spiritual” cu „Regatul Vuirii”¹¹⁰ pentru că vuirile oamenilor sunt necesare pentru a aduce regatul spiritual, iar pentru această rațiune el asertă că „Libertatea Vuirii *per se* [anume, libertatea pe care Voirea o voiește necesar]... este în sine absolută... este... aceea prin care Omul devine Om, și este prin urmare principiul fundamental al Minții”¹¹¹. Ca o materie de fapt, singura garanție — dacă este astfel — că scopul ultim al depierii Spiritului Lumii în lumea afacerilor trebuie să fie Libertatea este implicită în libertatea care este implicită în Voire.

„Pătrunderea la care atunci... filozofia ne va conduce este că lumea reală este așa cum trebuie să fie”¹¹², și deoarece pentru Hegel filozofia este con-cernată cu „ceea ce este adevărat eternal, nici cu Ieri, nici cu Măine, ci cu Prezentul ca atare, cu ‘Acum’ în sensul unei absolute prezențe”, deoarece mintea așa cum e percepută de către ego-ul gânditor este „Acum ca atare”, atunci filozofia are de reconciliat conflictul între ego-ul gânditor și voitor. Ea trebuie să unească speculațiile asupra timpului care aparțin perspectivei Vuirii și concentrării sale asupra viitorului cu Gândirea și perspectiva ei asupra unui prezent durabil.

Încercarea este departe de a fi plină de succes. Așa cum indică Koyré în propozițiile concluzive ale eseului său, noțiunea hegeliană de „sistem” se ciocnește de primatul pe care el îl acordă viitorului. Cel din urmă cere ca timpul să nu fie niciodată terminat cât timp oamenii există pe pământ, în timp ce filozofia în sensul lui Hegel — bufnița Minervei care-și începe zborul la amurg — cere o blocare în timpul real, nu doar o suspendare a timpului în timpul activității ego-ului gânditor. În alte cuvinte, filozofia lui Hegel poate afirma adevărul obiectiv doar în condiția că istoria e factual la un sfârșit, că tipul-uman {mankind} nu mai are viitor, că nimic nu ar mai putea avea loc care să aducă noul. Iar Koyré adaugă: „este posibil ca Hegel să fi crezut asta... chiar să fi crezut că... această condiție esențială [pentru o filozofie a istoriei] era *deja* o actualitate... și că acesta a fost motivul pentru care el însuși era capabil — a fost capabil — să o finalizeze”¹¹⁴. (Asta în fapt este convingerea lui Koyré, pentru care sistemul hegelian este adevărul și prin urmare capătul definit atât al filozofiei cât și al istoriei.)

Eșecul ultim al lui Hegel de a reconcilia cele două activități mintale, gândirea și voirea, cu conceptele de timp opuse, îmi pare evident, dar el însuși nu ar fi fost de acord: gândirea speculativă este tocmai „unitatea dintre gândire și timp”¹¹⁵; ea nu se ocupă cu Ființa, ci cu *Devenirea*, iar obiectul minții gânditoare nu este Ființa, ci o „Devenire intuită”¹¹⁶. Singura mișcare care poate fi intuită este o mișcare care

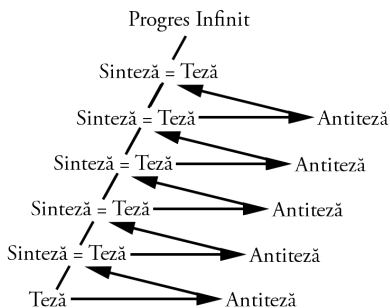
se balansează într-un cerc formând „un ciclu care revine la sine... care-și presupune începutul și care-și ajunge începutul doar la sfârșit”. Conceptul ciclic de timp, așa cum am văzut, este în acord perfect cu filozofia clasică greacă, în timp ce filozofia post-clasică, urmând descoperii Vuirii ca arc motor mintal pentru acțiune, cere un timp rectiliniar, fără de care Progresul ar fi de negândit. Hegel găsește soluția la această problemă, viz., cum să transforme cercurile într-o linie progresuală, prin asumarea că ceva există în spatele tuturor membrilor individuali ai speciei umane și că acest ceva, numit Tip-uman {Mankind}, este în actual un tip de cineva pe care el l-a numit „Spiritul Lumii”, pentru el nu doar un simplu lucru-gând ci o prezență encorporată {embodied} (încarnată) în Tipul-uman așa cum mintea umană este încarnată în corp. Acest Spirit al Lumii encorporat în Tipul-uman, ca distinct de oamenii individuali și națiuni particulare, urmărește o mișcare rectiliniară inerentă în succesiunea generațiilor. Fiecare nouă generație formează o „nouă etapă de existență, o lume nouă” iar astfel are să „înceapă totul din nou”, „dar *începe la un nivel mai înalt*” deoarece, fiind o generație umană și endotată cu minte, anume, cu Reculegere [Recollection], ea „a conservat experiențele [anterioare]”¹¹⁷ (italice H.A.).

O astfel de mișcare, în care noțiunile de timp rectiliniu și circular sunt reconciliate sau unite formând o *Spirală*, nu este întemeiată nici în experiențele ego-ului gânditor, nici în cele ale ego-ului voitor; este mișcarea non-experimentată a Spiritului Lumii care constituie *Geisterreich* al lui Hegel, „tărâmul spiritelor... asumând formă definită în existență, [prin virtutea unei] succesiuni, unde unul detașează și lasă liber pe celălalt, iar fiecare preia de la predecesor imperiul lumii spirituale”¹¹⁸. Fără niciun dubiu, aceasta este o soluție foarte ingenioasă la problema Vuirii și reconcilierea ei cu pura gândire, dar este câștigată pe cheltuiala amândurora — experiența ego-ului gânditor a unui prezent endurant și insistența ego-ului gânditor asupra primatului viitorului. În alte cuvinte, nu este mai mult decât o ipoteză.

Mai mult, plauzibilitatea ipotezei depinde în întregime

de asumptia existenței *unei* Lumi Minte conducătoare peste pluralitatea voirilor umane și direcționându-le înspre o „plinătate de sens” ce apare din nevoia rațiunii, anume, psihologic vorbind, din chiar dorința umană de a trăi într-o lume care *este* așa cum *ar trebui* să fie. Întâlnim o soluție similară în Heidegger, ale cărui pătrunderi în natura voinții sunt incomparabil mai profunde și a cărui lipsă de simpatie față de această facultate este vorbită-în-afară {outspoken} și constituie actuala întoarcere-asupra (*Kehre*) a târziului Heidegger: nu „voirea Umană este originea voinții de a voi”, ci „omul este voit de Voire să voiască fără a experiența ceea ce este asupra acestei Voinți”¹¹⁹.

Câteva remarci tehnice ar putea fi apropiate în vederea revivării lui Hegel în ultimele decade în care unii gânditori puternic calificați au jucat o parte. Ingenuitatea mișcării dialectice triadice — de la Teză la Antiteză la Sinteză — este în special impresivă atunci când este aplicată la noțiunea modernă de Progres. Deși Hegel credea probabil el însuși într-un blocaj al timpului, un sfârșit al Istoriei care ar permite Minții să intuiască și să conceptualizeze întregul ciclu al Devenirii, mișcarea dialectică văzută în sine pare să garanteze un progres *infinit*, în măsura în care prima mișcare de la Teză la Antiteză rezultă într-o Sinteză, care imediat se stabilește pe sine ca o nouă Teză. Deși mișcarea originală nu este în niciun caz progresivă ci se balansează înapoi și se reîntoarce asupra sa, mișcarea de la Teză la Teză se stabilește pe sine în spatele ciclurilor și constituie o linie de progres rectiliniară. Dacă dorim să vizualizăm acest tip de mișcare, rezultatul ar fi figura următoare:



Avantajul schemei ca întreg este că asigură progres și, fără a rupe continuum-ul timpului, poate încă să dea seama de faptul istoric de netăgăduit al ridicării și căderii civilizațiilor. Avantajul elementului ciclic în particular este că ne permite să privim fiecare capăt ca un nou început: Ființa și Nimic-itatea „sunt același lucru, anume Devenire... O direcție Trece: Ființa trece în Nimic; dar în egal Nimic își este propriul opus, o tranziție la Ființă, anume, Ridicând”¹²⁰. Mai mult, chiar infinitatea mișcării, deși cumva în conflict cu alte pasaje hegeliene, este în acord perfect cu conceptul de timp al ego-ului voitor și primatul pe care-l dă viitorului asupra trecutului și prezentului. Voirea, nedomesticită de Rațiune și de nevoia sa de a gândi, neagă prezentul (și trecutul) chiar și atunci când prezentul o confruntă cu actualizarea propriului proiect. Lăsată sieși, Voirea omului „mai degrabă ar voi Nimic-itatea decât să nu voiască”, cum a remarcat Nietzsche¹²¹, iar noțiunea unui progres infinit implicit „neagă fiecare scop și admite scopuri doar ca mijloace pentru a se întrece pe sine”¹²². În alte cuvinte, faimoasa putere de negare inerentă în Voire și concepută ca motor al Istoriei (nu doar de Marx, dar și, prin implicație, deja de către Hegel) este o forță anihilantă care ar putea la fel de bine să rezulte într-un proces de permanentă anihilare ca Progres Infinit.

Rațiunea pentru care Hegel poate considera mișcarea Istoric-Lumiană în termenii unei linii *ascendente*, trasată de către „viclenia Rațiunii” în spatele oamenilor de acțiune, este a fi găsită, în opinia mea, în a sa niciodată chestionată asumptie că procesul dialectic *începe* de la Ființă, ia Ființa ca garantată (în contradistinție cu o *Creatio ex nihilo*) în marșul său spre Nu-Ființă și Devenire. Ființa inițială își închiriaza realitatea și caracterul existențial la toate tranzițiile viitoare, și le previne de a cădea în abisul Nu-Ființei. Nu este doar pentru că urmează din Ființă că „Nu-Ființa conține relația sa cu Ființa; atât Ființa și negația sa sunt simultan asertate, iar această aserție este Nimic așa cum există în Devenire”. Hegel își justifică punctul de început invocându-l pe Parmenide și începutul filozofiei (anume, „identificând logica și istoria”),

iar astfel respingând tacit „metafizica creștină”, dar unul nu trebuie decât să experimenteze cu gândul unei mișcări dialectice care începe din Nu-Ființă pentru a deveni vigilant la aceea că nicio Devenire nu ar putea vreodată răsări din ea; Nu-Ființa de la început ar anihila orice ar fi generat. Hegel este destul de vigilant de asta; el știe că propoziția sa apodictică că „nici în cer, nici pe pământ nu este vreun lucru neconținând atât Ființă cât și Nimic” se bazează pe asumția solidă a unui primat al Ființei, care la rândul ei corespunde *faptului* că pura nimic-itate, anume, o negare care nu neagă ceva specific și particular, este de negândit. Tot ceea ce putem gândi este „un Nimic din care Ceva este a urma; încât Ființa este deja conținută în Început”¹²³.

II. *QUAESTIO MIHI FACTUS SUM:*
DESCOPERIREA OMULUI INTERIOR

7. *Facultatea alegerii: proairesis, predecesorul Voirii*

În discuția mea asupra Gândirii, am folosit termenul „erori metafizice”, dar fără a încerca să le refut ca și cum ar fi rezultatul simplu al erorii logice sau științifice. În schimb, am căutat să demonstrez autenticitatea lor derivându-le din experiențele actuale ale ego-ului gânditor în conflictul său cu lumea aparițiilor. Așa cum am văzut, ego-ul gânditor se retrage temporar din acea lume fără a fi capabil vreodată să o părăsească cu totul, deoarece este încorporat într-un sine corporal, o apariție printre apariții. Dificultățile ce stau înaintea oricărei discuții asupra Voirii au o anumită asemănare cu ceea ce am găsit a fi adevărat despre aceste erori, anume, ele sunt probabil cauzate chiar de către natura facultății. Cu toate acestea, în timp ce descoperirea rațiunii și a particularităților sale a coincis cu descoperirea minții și începutul filozofiei, facultatea de Voire a devenit manifestă mult mai târziu. Întrebarea noastră de ghidare va fi prin urmare: Ce experiențe au făcut ca oamenii să devină vigilenți la faptul că sunt capabili de a forma voliții?

Urmărirea istoriei unei facultăți poate fi ușor confundată cu un efort de a urmări istoria unei idei — ca și cum aici, de pildă, am fi con-cernați cu istoria Libertății, sau ca și cum am rău-lua Voirea ca o simplă „idee”, care apoi s-ar putea într-adevăr arăta a fi un „concept artificial” (Ryle) inventat pentru a soluționa probleme artificiale¹. Ideile sunt lucruri-gânduri, artefacte mintale presupunând identitatea unui artificator, iar a asuma că este o istorie a facultăților minții, ca distinctă de produsele minții, pare ca a asuma că corpul uman, care este un corp al făcătorului și al utilizatorului de unelte — ustensila primordială fiind mâna umană —, este în aceeași măsură subiect de schimbare prin inventarea de noi unelte și implementări pe cât este mediul pe care mâinile noastre continuă să-l re-formeze. Știm că asta nu este cazul. Ar putea fi diferit cu facultățile noastre mintale? Ar putea mintea să achiziționeze noi facultăți în cursul istoriei?

Eroarea subliniind aceste întrebări stă într-o

identificare a materiei-de-curs între minte și creier. Mintea este cea care decide existența atât a obiectelor-de-folosire {use-objects} cât și a lucrurilor-gânduri {thought-things}, iar mintea făcătorului de obiecte-de-folosire este o minte a făcătorului-de-instrumente, anume, mintea unui corp endotat cu mâini, astfel încât mintea care originează gânduri și le reifică în lucruri-gânduri sau idei este mintea unei creaturi endotată cu un creier uman și putere creierală. Creierul, instrumentul minții, este într-adevăr nu mai mult subiect de schimbare prin dezvoltarea de noi facultăți mintale pe cât mâna umană este schimbată de inventarea de noi implementări sau de schimbarea enorm tangibilă pe care o efectuează în mediul nostru. Dar mintea omului, con-cernările și facultățile sale, este afectată atât de schimbările în lume, a cărei plinătate de sens o examinează, dar și, poate chiar mai decisiv, de propriile activități. Toate acestea sunt de o natură reflexivă — niciuna mai mult decât, așa cum vom vedea, activitățile ego-ului voitor — și totuși ele nu ar putea funcționa niciodată adecvat fără niciodată-schimbata putere creierală, cel mai prețios dar cu care corpul a endotat animalul uman.

Problema cu care suntem confrunțați este bine cunoscută în istoria artei, unde este numită „enigma stilului”, anume, simplul fapt „că diferite epoci și diferite națiuni și-au reprezentat lumea vizibilă în feluri atât de diferite”. Este surprinzător că aceasta se poate întâmpla în absența oricăror diferențe fizicale și poate chiar mai surprinzător că nu avem nici cea mai mică dificultate în a recunoaște realitățile pe care le indică chiar și atunci când „convențiile” de reprezentare adoptate de către noi sunt cu totul diferite². În alte cuvinte, ceea ce se schimbă de-a lungul secolelor este mintea umană, și deși aceste schimbări sunt foarte pronunțate, întru atât încât putem să datăm produsele potrivit stilului și originii naționale cu mare precizie, ele sunt și strict limitate de natura înșchimbată a instrumentelor cu care corpul uman este endotat.

În linia acestor reflecții, vom începe prin a ne întreba cum s-a ocupat filozofia greacă cu aceste fenomene și date ale experienței umane pe care „convențiile” noastre post-clasice

sunt obișnuite ale înscrie Voirii ca arc principal de acțiune. Pentru aceasta, ne întoarcem la Aristotel, iar asta din două rațiuni. Este, primul, simplul fapt istorical al influenței decisive pe care au exercitat-o analizele aristoteliciene asupra sufletului în toate filozofiile Voirii — cu excepția în cazul lui Pavel, care, așa cum vom vedea, era conștient cu pure descripții și refuza să „filozofeze” asupra experiențelor sale. Este, al doilea, faptul nu mai puțin indubitabil că niciun alt filozof grec nu a venit atât de aproape de a recunoaște strania lacună de care am vorbit în limba și gândirea greacă și, prin urmare, poate servi ca exemplu prim asupra cum anumite probleme psihologice pot fi soluționate înainte ca Voirea să fi fost descoperită ca o facultate separată a minții.

Punctul de început în reflecțiile lui Aristotel asupra subiectului este pătrunderea anti-platonică că rațiunea prin ea însăși nu mișcă nimic³. Prin urmare, întrebarea ghidând examinările sale este: „Ce este ceea ce în suflet originează mișcarea?”⁴ Aristotel admite noțiunea platonică că rațiunea dă comenzi (*keleuei*) deoarece cunoaște ceea ce unul ar trebui să urmărească și ceea ce unul ar trebui să evite, dar el neagă că aceste comenzi sunt necesar ascultate. Omul incontinent (exemplul său paradigmatic de-a lungul acestor cercetări) își urmărește dorințele indiferent de comenzile rațiunii. Pe de altă parte, la recomandarea rațiunii, aceste dorințe pot fi rezistate. Prin urmare, nici ele nu au o forță obligatorie inerentă în ele: prin ele însele nu originează mișcare. Aici Aristotel se ocupă cu un fenomen care mai târziu, după descoperirea Voirii, apare ca distincția dintre *voire* și *înclinare*. Distincția devine piatra de colț a eticii kantiene, dar își face prima apariție în filozofia medievală — de pildă, în distincția Maestrului Eckhart între „înclinația de a păcătui și voința de a păcătui, înclinația fiind nu un păcat” care lasă întrebarea asupra faptei rele în întregime în afara semei: „dacă nu am făcut niciodată rău, ci doar am avut voirea de a răi... este un păcat la fel de mare ca dacă aș fi ucis toți oamenii chiar dacă am făcut nimic”⁵.

Totuși, în Aristotel, dorința reține o prioritate în

a origina mișcare, care vine printr-o joacă împreună între rațiune și dorință. Este dorința pentru un obiect absent ceea ce stimulează rațiunea să vină în față și să calculeze cele mai bune căi și mijloace pentru a-l obține. Această rațiune calculantă el o numește „*nous praktikos*”, rațiune practicală, ca distinctă de *nous theōrētikos*, rațiune speculativă sau pură, prima fiind con-cernată doar cu ceea ce depinde exclusiv de oameni (*eph' hēmin*), cu materii în puterile lor și prin urmare contingente (ele pot să fie sau să nu-fie), în timp ce rațiunea pură este con-cernată doar cu materii dincolo de puterea umană de schimbare.

Rațiunea practicală este necesară a veni în ajutorul dorinței sub anumite condiții. „Dorința este influențată de ceea ce este doar la mână”, iar astfel ușor accesibil — o sugestie purtată chiar de cuvântul folosit pentru apetit sau dorință, *orexis*, al cărui sens primar, de la *oregō*, indică întinderea mâinii de a atinge ceva apropiat. Doar atunci când împlinirea unei dorințe stă în viitor și are de luat factorul timp în seamă este rațiunea practicală necesară și stimulată de ea. În cazul incontinenței, este forța dorinței pentru ceea ce este aproape de mână ceea ce conduce la incontinență, iar aici rațiunea practicală va interveni din con-cernarea pentru consecințele viitoare. Dar oamenii nu doresc doar ceea ce este aproape de mână, ei sunt capabili să imagineze obiecte ale dorinței pentru a securiza ceea ce au nevoie de a calcula mijloacele apropiate. Este acest viitor obiect de dorință imaginat ceea ce stimulează rațiunea practicală; cât pentru con-cernarea mișcării rezultate, actul însuși, obiectul dorit este începutul, în timp ce pentru procesul calculant același obiect este capătul mișcării.

Apare că Aristotel însuși a găsit această ex-liniere a relației dintre rațiune și dorință insatisficatorie ca o explicație adecvată pentru acțiunea umană. Ea se bazează în continuare, deși cu modificări, pe dihotomia lui Platon între rațiune și dorință. În timpuriul *Protreptikos*, Aristotel a interpretat-o astfel: „O parte din suflare este Rațiune. Aceasta este conducătorul natural și judecătorul de lucruri care ne con-cern. Natura celeilalte părți este de o a urma și de a i se

supune conducerii sale”⁶. Vom vedea ulterior că a da comenzi este printre caracteristicile principale ale Voirii. În Platon, rațiunea putea lua această funcție asupra da datorită asumției că rațiunea este con-cernată de adevăr, iar adevărul este într-adevăr constrângător. Dar rațiunea însăși, în timp ce conduce la adevăr, este persuasivă, nu imperativă, în dialogul gândirii lipsit de sunet dintre eu și mine; doar cei care nu sunt capabili de a gândi au nevoie de a fi constrânși.

În suflarea omului, rațiunea devine un principiu „conducător” și comandator doar datorită dorințelor, care sunt oarbe și lipsite de rațiune, iar astfel presupuse a fi obediente. Această obediență este necesară pentru tranchilitatea minții, armonie inderanjată între Doi-întru-Unul care este garantat de axioma non-contradicției — nu te contrazice pe sine, rămâi un prieten al tău: „toate simțirile prietenești înspre alții sunt o extensie a simțirilor prietenești pe care o persoană le are pentru sine”⁷. În evenimentul că dorințele nu se supun la comenzile rațiunii rezultatul în Aristotel este „omul josnic” {base man}, care se contrazice pe sine și este „în varianță cu sine” (*diapherein*). Oamenii răi fie „fug din viață fie fac departe din sine”, incapabili de a purta propria companie, sau „caută compania altora cu care să petreacă zilele; dar ei evită propria lor companie. Pentru că atunci când sunt cu sine ei își amintesc multe evenimente care-i fac ne-ușori... dar atunci când sunt cu alții ei pot uita... Relațiile lor cu sine nu sunt prietenoase... suflarea lor este divizată împotriva sa... o parte trage într-o direcție, iar alta în alta, ca și cum ar rupe individualul în bucăți... Oamenii răi sunt plini de regrete”⁸.

Această descriere a conflictului intern, un conflict între rațiune și apetituri, poate fi adecvată a explica conduita — în acest caz conduita, sau, mai degrabă, rău-conduita, omului incontinent. Nu explică acțiunea, subiectul de materie al eticii aristoteliene, pentru că acțiunea nu este doar o execuție a comenzilor rațiunii; ea este în sine o activitate rezonabilă, deși o activitate nu a „rațiunii teoretice”, ci a ceea ce în tratatul *Asupra suflării* este chemat ca „*nous praktikos*”, rațiunea practicală. În tratatele etice este chemată *phronēsis*, un fel de

pătrundere și înțelegere a materiilor care sunt bune sau rele pentru oameni, o formă de sagacitate — nici înțelepciune, nici deșteptăciune — necesară pentru afacerile umane, pe care Sofocle, urmând o folosire comună, a înscris-o bătrâneții⁹ și pe care Aristotel a conceptualizat-o. *Phronēsis* este necesară pentru orice activitate implicând lucruri ce sunt în puterea umană de a fi sau nu atinse.

Astfel de simțuri practice ghidează și producția și artele, dar acestea au „un sfârșit altul decât ele”, pe când „acțiunea este ea însăși un sfârșit”¹⁰. (Distincția este diferența cu cântărețul de fluier, a cărui activitate este doar un mijloc și care a ajuns la sfârșit atunci când fluierul este produs.) Este un asemenea lucru ca *eupraxia*, acțiunea bine făcută, iar facerea a ceva bine, indiferent de consecințele sale, este atunci numărată printre *aretai*, excelențele aristotelice (sau virtuți). Acțiunile de acest fel sunt de asemenea mișcate nu de rațiune, ci de către dorință, dar dorința nu este pentru un obiect, un „ceva” pe care-l pot prinde, capta, și folosi din nou ca un mijloc pentru un alt sfârșit; dorința este pentru un „cum”, un fel de performare, excelența de apariție în comunitate — realmul propriu al afacerilor umane. Mult mai târziu, dar destul de bine în spiritul aristotelian, Plotin a avut asta de spus, parafrizat de un interpretator recent: „Ceea ce este în actual în puterea omului în sensul că depinde în întregime de el... este calitatea conduitei sale, *to kalōs*; omul, dacă este constrâns să lupte, este încă liber să lupte brav sau laș”¹¹.

Acțiunea în sensul a cum vor oamenii să apară are nevoie de un plan deliberat făcut dinainte pentru care Aristotel folosește un termen nou, *proairesis*, alegerea în sensul preferinței între alternative — una față de alta. *Archai*, începuturile și principiile, ale acestei alegeri sunt dorința și logos-ul: logos-ul ne asigură cu scopul pentru care putem acționa; alegerea devine punctul de început al însăși acțiunilor¹². Alegerea este o facultate mediană, inserată, pentru a spune astfel, în dihotomia timpurie a rațiunii și dorinței, iar funcția sa principală este de a media între ele.

Opusul alegerii sau preferinței deliberate este

pathos, pasiunea sau emoția, cum am spune noi, în sensul că suntem motivați de ceva ce suferim. (Astfel un om poate comite adulter din pasiune și nu deoarece a preferat deliberat adulterul castității; el „poate că a furat, dar nu este un hoț”¹³.) Facultatea de alegere este necesară oricând oamenii acționează pentru un scop (*heneka tinos*), în măsura în care mijloacele trebuie să fie alese, dar scopul însuși, capătul ultim al actului pentru care a fost început, nu este deschis alegerii. Capătul final al actelor umane este *eudaimonia*, fericirea în sensul de „a trăi bine”, ceea ce toți oamenii doresc; toate actele sunt doar mijloace diferite pentru a ajunge la ea. (Relația între mijloc și capăt, fie în acțiune, fie în fabricație, este că toate mijloacele sunt egal justificabile de către capetele lor; problema specific morală a relației mijloace-capăt — dacă toate mijloacele sunt justificate de capetele lor — nu este niciodată măcar menționată de Aristotel.) Elementul de rațiune în alegere este numit „deliberare”, și niciodată nu deliberăm asupra capetelor, ci asupra mijloacelor de a le obține¹⁴. „Niciunul nu alege să fie fericit, ci să facă bani și să alerge riscuri pentru scopul de a fi fericit”¹⁵.

Este în *Etica eudemică* unde Aristotel explică într-o cale mai concretă de ce a găsit necesar să insereze o nouă facultate în vechea dihotomie iar astfel să stabilizeze vechea ceartă dintre rațiune și dorință. El dă exemplul incontinenței: toți oamenii sunt de acord că incontinența este rea și nu ceva de dorit; moderația sau *sō-phrosynē* — ceea ce salvează (*sōzein*) rațiunea practică (*phronēsis*) — este criteriul dat natural al tuturor actelor. Dacă un om își urmează dorințele, care sunt oarbe la consecințele viitoare, iar astfel se îngăduie în incontinență, este ca și cum „același om ar fi să acționeze în același timp voluntar [anume, intențional] și involuntar [anume, contrar intenției sale]”, iar asta, remarcă Aristotel, „este imposibil”¹⁶.

Proairesis este calea afară din contradicție. Dacă rațiunea și dorința rămân fără mediație, în antagonismul lor crud, va trebui să concluzionăm că omul, înconjurat de impulsurile conflictuante ale ambelor facultăți, „se forțează pe

sine departe de dorința sa” atunci când rămâne continent, și „se forțează pe sine departe de rațiunea sa” atunci când dorința îl copleșește. Dar niciun asemenea a-fi-forțat nu are loc în niciun caz; ambele acte sunt făcute intențional, iar „atunci când principiul este din interior, nu este nicio forță”¹⁷. Ceea ce se întâmplă în actual este că, rațiunea și dorința fiind în conflict, decizia între ele este o materie de „preferință”, de alegere deliberată. Ceea ce intervine este rațiunea, nu *nous*, care este con-cernat cu lucruri care sunt totdeauna și care nu pot fi altfel decât sunt, ci *dianoia* sau *phronēsis*, care se ocupă cu lucruri în puterea ei, distincte de dorințe și imaginații care s-ar putea întinde înspre lucruri pe care nu le putem atinge niciodată, ca atunci când ne dorim să fim zei sau imortali.

Proairesis, facultatea de alegere, unul este tentat să concludă, este precursorul Voirii. Deschide un prim, mic spațiu restricționat pentru mintea umană, care fără el era distribuită în două forțe constrângătoare opuse: forța adevărului auto-evident, cu care nu suntem liberi să fim sau nu de acord, pe de o parte; pe de alta, forța pasiunilor și apetiturilor, în care este ca și cum natura ne copleșește dacă rațiunea nu ne „forțează” în departe. Dar spațiul lăsat libertății este foarte mic. Deliberăm doar asupra *mijloacelor* pentru un capăt pe care-l luăm de-a gata, pe care nu îl putem alege. Nimeni nu deliberează și alege sănătatea sau fericirea ca țintă a sa, deși ne putem gândi înainte la ele; capetele sunt inerente în natura umană și aceleași pentru toți¹⁸. De aceea, mijloacele, de asemenea, nu doar capetele, sunt date, iar libera noastră alegere con-cerne doar o selecție „rațională” între ele; *proairesis* este arbitrul între câteva posibilități.

În latină, facultatea de alegere a lui Aristotel este *liberum arbitrium*. De fiecare dată când venim la ea în discuții medievale asupra Voirii, nu ne ocupăm cu o putere spontană de a începe ceva nou, nici cu o facultate autonomă, determinată doar de propria natură și ascultându-și propriile legi. Cel mai grotesc exemplu este măgarul lui Buridan: săraca bestie ar fi murit de foame între două echidistante, egal frumos-

mirositoare grămezi de paie, pentru că nicio deliberare nu i-ar da rațiunea de a prefera una în locul alteia, și a supraviețuit doar fiindcă a fost suficient de deștept încât să renunțe la alegerea liberă, să creadă dorinței sale, și să prindă ceea ce-i stă în acces.

Liberum arbitrium nu este nici spontan, nici autonom; găsim ultimele vestigii al unui arbitru între rațiune și dorință încă supraviețuind în Kant, unde „buna voire” se găsește pe sine într-un predicament straniu: este fie „bună fără calificări”, caz în care se bucură de completă autonomie, dar nu are nicio alegere, sau își primește legea — imperativul categoric — de la „rațiunea praticală”, care-i spune vuirii ceea ce să facă și adaugă: Nu fă o excepție din tine, ascultă axioma non-contradicției, care, de la Socrate, a condus dialogul lipsit de sunet al gândirii. Voirea în Kant este în fapt „rațiune praticală”²⁰ foarte mult în sensul lui *nous praktikos* în Aristotel; ea împrumută puterea sa obligatorie din compulsiia exercitată asupra minții de către adevărul auto-evident sau gândirea logică. De aceea Kant a asertat iar și iar că fiecare „Tu-vei” care nu vine din afară ci se ridică în mintea însăși implică un „Tu-nu-poți”. Ceea ce este în joc este clar convingerea că orice depinde de noi și ne con-cerne doar pe noi este în puterea noastră, iar această convingere este ceea ce Aristotel și Kant au avut la bază în comun, deși estimarea lor a importanței realmului afacerilor umane este în varianță mare. Libertatea devine o problemă, iar Voirea ca o facultate independentă autonomă este descoperită doar atunci când oamenii încep să se îndoiască de coincidența dintre Tu-vei și Eu-pot, atunci când apare întrebarea: *Sunt lucrurile care mă con-cern doar pe mine în puterea mea?*

8. Apostolul Pavel și in-potența Vuirii

Primul și fundamentalul răspuns la întrebarea pe care am ridicat-o la începutul acestui capitol — ce experiențe au făcut ca oamenii să devină vigilenți de capacitatea lor de a forma voliții? — este că aceste experiențe, evreiești în origine,

nu erau politice și nu aveau legătură cu lumea, fie lumea aparițiilor și poziția omului în ea sau realmul afacerilor umane, a cărei existență depinde de fapte și acțiuni, ci erau exclusiv localizate în omul însuși. Atunci când ne ocupăm cu experiențe relevante pentru Voire, ne ocupăm cu experiențe pe care oamenii le au nu doar cu ei, ci și *în* ei.

Astfel de experiențe nu erau în niciun caz necunoscute antichității grecești. În partea anterioară, am vorbit pe lung de descoperirea socratică a lui doi-între-unu, pe care azi o numim „conștiință” și care original a avut funcția a ceea ce azi numim „conștiință”. Am văzut cum acest doi-între-unu ca pur fapt al conștiinței era actualizat și articulat în „dialogul lipsit de sunet” pe care de la Platon l-am numit „gândire”. Acest dialog gândire între eu și mine ia loc doar în solitudine, într-o retragere din lumea aparițiilor, unde ordinar suntem împreună cu alții și apărem ca unul nouă și altora. Dar interioritatea dialogului gândire care face din filozofie „afacerea solitară” a lui Hegel (deși este vigilent de sine — *cogito me cogitare* a lui Descartes, *Ich denke* a lui Kant, silențios acompaniind tot ceea ce fac) nu este tematic con-cernat cu Sinele ci, din contră, cu experiențele și întrebările pe care acest Sine, o apariție printre apariții, simte că sunt în nevoie de examinare. Această examinare meditantă a tot-lucrului dat poate fi deranjat de necesitățile vieții, de prezența altora, de tot felul de afaceri urgente. Dar niciunul dintre acești factori interferanți cu activitatea minții nu se ridică din mintea însăși, pentru că doi-între-unu sunt prieteni și parteneri, iar a ține intactă această „armonie” este primul con-cern al ego-ului gânditor.

Descoperirea apostolului Pavel, pe care o descrie în mare detaliu în Scrisoarea către romani (scrisă între 54 și 58 după Hrist), din nou con-cerne pe doi-între-unu, dar aceștia doi nu sunt prieteni sau parteneri; ei sunt în luptă constantă unul cu altul. Chiar când „vrea să facă drept (*to kalon*)”, el găsește că „răul stă aproape de mână” (7:21), pentru că „dacă legea nu ar fi spus „Tu nu vei răvni””, el „nu ar fi cunoscut ce

este a râvni”. De aceea, este comanda legii ceea ce a ocazionat „toate tipurile de râvnire. Îndepărtat de lege păcatul stă mort” (7:7, 8).

Funcția legii este echivocă: este „bună, în ordine ca păcatul să poată fi arătat ca păcat” (7:13), dar deoarece ea vorbește în vocea comenzi, „ridică pasiunile” și „revivă păcatul”. „Chiar comandamentul care promite viață s-a dovedit a-mi fi moarte” (7:9-10). Rezultatul este că „Eu nu stau-sub /înțeleg/ {understand} acțiunile mele”. [„Mi-am devenit o întrebare mie”] Pentru că nu fac ceea ce vreau, ci chiar lucrul pe care îl urăsc” (7:15). Iar punctul de materie este că acest conflict interior nu poate fi niciodată setat fie în obediență față de lege, fie în submisie față de păcat; această interioară „răutate”, potrivit lui Pavel, poate fi vindecată doar prin grație, gratuit. A fost această pătrundere care „a fulgerat” pe omul din Tars numit Saul, care a fost, așa cum a spus el, un „extrem de zelos” fariseu (Galateni 1:14), aparținând de „cel mai strict partid al religiei noastre” (Fapte 26:4). Ceea ce el voia era „dreptitate” (*dikaïosynē*), dar drept-itatea, anume, „a ține de toate lucrurile scrise în cartea legii, și a le face” (Galateni 3:10), era imposibilă; acesta este „blestemul legii”, iar „dacă drept-itatea era după lege, atunci Hrist ar fi murit la niciun scop” (Galateni 2:21).

Asta, totuși, e doar o parte din materie. Pavel a devenit fondatorul religiei creștine nu doar pentru că, prin propria sa declarație, a fost „încredințat cu eu-anghelia la necircumscriși” (Galateni 2:7), ci și pentru că oriunde s-a dus a predicat „rezurecția morților” (Acte 24:21). Centrul con-cernării sale, în distincție ascuțită și evidentă de cea a eu-angheliilor, nu este Iisus din Nazareth, predicarea sa și a faptelor sale, ci Hrist, crucificat și rezurectat. Din această sursă și-a derivat noua sa doctrină care a devenit „o piatră de încercare pentru evrei și în-bunie pentru gentili” (I Corinteni, 1:23).

Este con-cernarea cu viața eternală, ubicuă în Imperiul Roman în acel timp, ceea ce separă era nouă atât de ascuțit de antichitate și devine legătura comună care a unit sincretic multele culte orientale. Nu că con-cernarea lui Pavel cu

rezurecția individuală era evreiască în origine; pentru evrei, imortalitatea era simțită a fi necesară doar pentru popor și acordată doar lui; individualul era mulțumit să supraviețuiască în progenitura sa, mulțumit să moară bătrân și „sătul cu ani”. Și în lumea antică, romană sau greacă, singura imortalitate cerută sau căutată era non-uitarea numelui mare sau a faptei mari, și prin urmare a instituției — *polis* sau *civitas* — care ar garanta o continuitate de amintire. (Atunci când Pavel a spus „plata păcatului e moartea” [Romani 6:23], e posibil să-și fi amintit cuvintele lui Cicero, care a spus că deși oamenii mor, comunitățile [*civitates*] sunt menite a fi eterne și pier doar ca o consecință a păcatelor lor.) Stând în spatele multor noi credințe este în clar experiența comună a unei lumi în declin, poate murindă; iar „știrea bună” a creștinismului în aspectul său eshatologic a spus destul de clar: tu care ai crezut că oamenii mor dar lumea este mereu-durândă trebuie doar să ai o întoarcere la o credință că lumea vine la un capăt, dar că tu vei avea viață mereu-durândă. Atunci, desigur, întrebarea asupra „drept-ității”, anume, de a fi demn de această viață eternală, ia o importanță cu totul nouă, personală.

Con-cernarea cu imortalitatea individuală, personală apare în eu-anghelii, de asemenea, toate scrise în ultima treime a primului secol. Iisus este întrebat des: „Ce să fac pentru a moșteni viața eternală?” (e.g., Luca 10:25), dar Iisus pare să nu fi predicat rezurecția. În schimb, a spus că dacă oamenii ar face așa cum le-a spus — „du-te și fă așa” sau „urmează-mă” — atunci „regatul Zeului este în mijlocul tău” (Luca 17:21) sau „a venit asupra ta” (Matei 12:28). Dacă oamenii l-ar fi presat mai departe, răspunsul său era întotdeauna același: împlinește legea așa cum o știi și „vinde tot ce ai și distribuie săracilor” (Luca 18:22). Apăsarea predării lui Iisus este conținută în acest „și” care a condus bine-cunoscuta și acceptata lege la extrema sa inerentă. Aceasta trebuie să fi menit când a spus „eu nu am venit să abolesc [legea], ci să o împlinesc” (Matei 5:17). Prin urmare, nu „iubește-ți apropiații”, ci „iubește-ți dușmanii”; „celui care-ți lovește obrazul, oferă-i-l pe celălalt”; „celui care-ți ia învelișul nu-i refuza nici armătura”. În scurt, nu „ceea ce

nu vrei să ți se facă, nu fă altora”, ci „după cum vrei să ți se facă, fă altora” (Luca 6:27-31) — cert ce-a mai radical posibilă versiune a „iubește vecinul *ca pe tine*”.

Pavel era cert vigilent la întoarcerea radicală pe care vechea comandă de a împlini legea a luat-o în predicarea lui Iisus din Nazareth. Și a înțeles poate foarte bine deodată că în asta stă adevărata împlinire a legii, iar apoi a găsit că o astfel de împlinire era dincolo de puterea umană: conducea la eu Eu-vreau-dar-*nu-pot*, chiar dacă Iisus însuși pare să nu fi spus niciodată niciunuia dintre următorilor săi că nu puteau face ceea ce voiau să facă. Încă, în Iisus, este deja o nouă accentuare asupra vieții interioare. El nu ar fi mers atât de departe ca Eckhart, mai mult de o mie de ani mai târziu, și să aserteze că având voirea de a face era destul pentru a „câștiga viața eternă”, pentru că, „înaintea Zeului, a voi de a face potrivit capacității mele și a fi făcut sunt același”. Totuși accentuarea lui Iisus asupra lui „Tu nu vei râvni”, singurul dintre cele zece comandamente în legătură cu viața internă, indică în acea direcție — „fiecare unul care privește la o femeie plin de apetit a comis deja adulter... în inimă” (Matei 5:28). Similar, la Eckhart, un om care are voirea de a ucide fără a fi ucis pe nimeni a comis nu mai puțin păcat decât dacă ar fi fost să fi ucis întreaga rasă umană²¹.

Poate de mai mare relevanță sunt predicările lui Iisus împotriva ipocriziei ca păcat al fariseilor și suspiciunea sa asupra aparițiilor: „de ce cauți picul din ochiul fratelui tău și nu notezi trunchiul ochiului tău?” (Luca 6:41). Și le „place să meargă în robe lungi, și iubesc salutările din locurile pieței” (Luca 20:46), care pune o problemă ce trebuie să fi fost familiară oamenilor Legii. Problema este că orice bine ai face, chiar faptul apariției sale altora sau ția însuși devine subiect de auto-dubiu²². Iisus știa despre asta: „nu lăsa mâna ta stângă să știe ceea ce mâna ta dreaptă face” (Matei 6:3), anume, trăiește în ascuns, în ascuns chiar de tine, și nu te obosi să *fi* bun — „nici unul nu e bun dar Zeul singur” (Luca 18:19). Totuși această atrăgătoare lipsă de grijă ar putea fi cu greu menținută atunci când a face bine și *a fi bine* au devenit cerința pentru

supra-venirea morții și a fi acordat cu viața eternală.

Astfel, atunci când venim la Pavel, accentul se schimbă complet de la a face la a crede, de la omul exterior trăitor într-o lume a aparițiilor (el însuși o apariție printre apariții, iar astfel subiect la semblare și iluzie) la o interioritate care prin definiție nu manifestă niciodată fără echivoc și poate fi scrutată doar de Zeu care de asemenea nu apare niciodată fără echivoc. Drumurile acestui Zeu sunt inscrutabile. Pentru gentili, proprietatea Sa principală e invizibilitatea Sa; pentru Pavel însăși, ceea ce este cel mai inscrutabil este că „păcatul într-adevăr a fost în lume înainte ca legea să fie dată, dar păcatul nu este numărat acolo unde este nicio lege” (Romani 5:13), astfel încât e pe întregime posibil „ca gentili care nu au urmărit drept-itatea au obținut-o... dar că israelii care au urmat drept-itatea care e bazată pe lege nu au reușit în împlinirea acelei legi” (Romani 9:30-31). Că legea nu poate fi împlinită, că voirea de a împlini legea activează altă voință, voirea de a păcătui, și că una dintre voințe nu este niciodată fără cealaltă — acesta este subiectul cu care se ocupă Pavel în Scrisoarea pentru romani.

Pavel, este adevărat, nu discută în termeni de două voințe, ci în termeni de două legi — legea minții care îl lasă să se bucure în legea Zeului „în cel mai interior sine” și legea „membrelor” sale care-i spun să facă ceea ce cel mai interior sine urăște. Legea însăși este înțeleasă ca vocea unui maestru care cere ascultare; Tu-vei-ul legii cere și așteaptă un act voluntar de submisie, un Eu-voiesc al acordului. Vechea Lege a spus: tu vei face; Noua Lege spune: tu vei *voi*. A fost experiența unui imperativ cerând submisie *voluntară* ceea ce a condus la descoperirea Voinței, și inerent în această experiență a fost faptul nemaipomenit al unei libertăți de care niciun popor antic — grec, roman, sau evreu — nu a fost vigilent, anume, că este o facultate în om prin virtutea căreia, indiferent de necesitate sau compulsiie, el poate spune „Da” sau „Nu”, poate fi în acord sau dezacord cu ceea ce este factual dat, inclusiv propriul sine și existența sa, și că această facultate poate determina ceea ce va face.

Dar această facultate este de o natură curios paradoxală. Ea este actualizată de un imperativ care nu spune doar „Tu vei” — ca atunci când mintea vorbește corpului și, așa cum Augustin a pus-o ulterior, corpul imediat și, pentru a spune așa, lipsit de minte, ascultă —, ci spune „Tu *vei voi*”, iar asta implică deja orice aș face în fapt, pot răspunde: Eu voiesc, sau Eu nu voiesc. Chiar comandamentul, Tu-vei, mă pune înaintea unei alegeri între Eu-voi și Eu-nu-voi, anume, teologic vorbind, între obediență și dizobediență. (Dizobediența, va fi amintit, devine ulterior păcatul mortal *par excellence*, iar obediența, chiar fundația eticii creștine, „virtutea de deasupra tuturor virtuților” [Eckhart], și una care, incidental, spre deosebire de sărăcie și castitate, cu greu poate fi derivată din învățătura și predicarea lui Iisus din Nazareth.) Dacă voirea nu ar avea alegerea de a spune „Nu”, atunci nu ar mai fi voire; și dacă nu ar fi o *contra-voire* în mine care este ridicată chiar de comandamentul lui Tu-vei, dacă, pentru a vorbi în termenii lui Pavel, „păcatul” nu ar locui „în mine” (Romani 7:20), nu aș avea deloc nevoie de o voire.

Am vorbit mai devreme de natura reflexivă a activităților mintale: *cogito me cogitare, volo me velle* (chiar și judecarea, cea mai puțin reflexivă din cele trei, revine, acționează înapoi asupra sa). Ulterior vom vedea că această reflexivitate nu este nicăieri mai puternică decât în ego-ul voitor; punctul este că fiecare Eu-vreau se ridică dintr-o înclinare naturală spre libertate, anume, din repulsia naturală a oamenilor liberi de a fi sub legătura cuiva. Voirea se adresează întotdeauna ei sieși; atunci când comanda spune Tu vei, voirea replică, Tu vei *voi* așa cum spune comanda — și nu, lipsit de minte, executa ordine. Atunci este momentul când concursul intern începe, pentru că contra-voirea ridicată are de asemenea putere de comandă. Prin urmare, rațiunea „toți cei care se bazează pe lucrările legii sunt sub blestem” (Galateni 3:10) nu este doar Eu-voi-dar-*nu-pot*, ci și faptul că Eu-voi inevitabil este contrat de un Eu-nu, astfel încât chiar dacă legea este ascultată și împlinită, rămâne această rezistență interioară.

În lupta dintre Eu-voi și Eu-nu, rezultatul poate depinde doar de un act — dacă lucrările nu mai contează, Voirea este lipsită de ajutor. Și cum conflictul este între *velle* și *nolle*, persuasiunea nu intră nicăieri, așa cum s-a întâmplat în vechiul conflict dintre rațiune și apetituri. Pentru fenomenul în sine, că „nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau îl fac” (Romani 7:19), asta nu e desigur nou. Găsim aproape aceleași cuvinte în Ovidiu: „Văd ce este mai bun și sunt de acord; urmez ceea ce este mai rău”²³, iar asta este probabil o traducere a pasajului faimos din *Medeia* lui Euripide (liniile 1078-80): „știu într-adevăr ce rău intenționez să fac; dar mai puternic decât deliberările mele [*bouleματα*] este *thymos*-ul meu [ceea ce mă face să mă mișc], care este cauza celor mai mari rele printre mortali”. Euripide și Ovidiu poate au deplâns slăbiciunea rațiunii atunci când e confruntată cu impulsul pasionant al dorințelor, iar Aristotel poate a mers un pas mai departe și a decretat o auto-contradicție în alegerea a ceea ce este mai rău, un act care i-a asigurat definiția sa a „omului josnic”, dar niciunul dintre ei nu ar fi înscris fenomenul unei alegeri libere a Voirii.

Voirea, împărțită și producătoare automată de propria sa contra-voire, este într-adevăr în nevoie de a fi vindecată, de a deveni una din nou. Precum gândirea, voirea a împărțit unul într-un doi-întru-unu, dar pentru ego-ul gânditor o „vindecare” a împărțirii ar fi lucrul cel mai rău care s-ar putea întâmpla; ar pune un sfârșit la gândire în totalitate. Bine, ar fi foarte tentant a concluda că mila divină, soluția lui Pavel pentru răutatea Voirii, abolește în actual Voirea deprivând-o miracular de contra-voirea sa. Dar asta nu mai este o materie de voliții, deoarece nu poate fi străduit-înspre milă; salvarea „depinde nu de exerciția sau voirea omului, ci de mila Zeului”, iar El „are milă asupra oricărui voiește, și întărește inima oricărui voiește” (Romani 9:16, 18). Mai mult, așa cum „legea a venit” nu doar pentru a face păcatul identificabil, ci și pentru a „crește trecătoarea”, tot astfel și grația e „abundentă” unde „păcatul e în-creștere” — *felix culpa* într-adevăr, pentru cum

ar putea oamenii să cunoască gloria dacă nu ar fi cunoscători de rău; cum am cunoaște ziua dacă nu ar fi noaptea?

În scurt, voirea este in-potență nu datorită a ceva din exterior care previne voirea de a reuși, ci deoarece voirea se împiedică pe sine. Iar oriunde, ca în Iisus, nu se împiedică pe sine, nu există încă. Pentru Pavel, ex-planația este relativ simplă: conflictul este între carne și spirit, și problema e că oamenii sunt din amândouă, carnali și spirituali. Carnea va muri, iar prin urmare a trăi în acord cu carnea înseamnă moarte certă. Principala temă a spiritului nu este doar aceea de a conduce asupra apetiturilor și a face carnea să asculte, dar și să aducă asupra ei mortificarea — să o crucificeze „cu pasiunile și dorințele ei” (Galateni 5:24), care este în fapt dincolo de puterea umană. Am văzut că din perspectiva ego-ului gânditor o certă suspiciune asupra corpului era naturală. Carnalitatea omului, deși nu necesar sursa păcatului, întrerupe activitatea de gândire a minții și oferă o rezistență la dialogul rapid, lipsit de sunet din schimbul minții cu sine, un schimb a cărei „dulceață” consistă într-o spiritualitate în care nu intervine niciun factor material. Aceasta este o distanță mare față de ostipitalitatea agresivă împotriva corpului pe care o găsim în Pavel, o ostipitalitate care, mai mult, departe de prejudecățile împotriva cărnii, se ridică chiar din esența Vuirii. Fără a ține cont de originea sa mintală, voirea crește vigilentă de sine doar prin supra-venirea rezistenței, iar „carnea” în raționarea lui Pavel (iar în deghizarea ulterioară, „înclinația”) devine metafora pentru rezistența internă. Astfel, chiar și în această schemă simplistă, descoperirea Vuirii a deschis deja o veritabilă cutie a Pandorei de întrebări înrăspunsabile, de care Pavel însuși nu era în niciun mijloc invigilent și care de atunci încolo va năpăstui cu absurdități orice filozofie strict creștină.

Pavel cunoștea cât de ușor ar fi de inferat din prezentarea sa că avem să „continuăm în păcat pentru ca grația să abunde” (Romani 6:1) („de ce a nu face rău pentru ca binele să vină? — așa cum unii oameni ne acuză calomnios că spunem” [Romani 3:8]), deși a pre-văzut cu greu de cât de multă disciplină și rigiditate a dogmei va fi

cerută pentru a proiecta Biserica împotriva lui *pecca fortiter*. El era de asemenea destul de vigilent de cea mai mare piatră de blocare pentru o *filozofie* creștină: contradicția evidentă între un Zeu tot-cunoscător, tot-puternic și ceea ce Augustin a numit „monstruozitatea” Vuirii. Cum poate Zeul să permită această răutate umană? Mai sus de toate, cum poate El „încă să găsească vină”, când niciunul „nu-i poate rezista vuirii lui” (Romani 9:19)? Pavel era un cetățean roman, vorbea și scria greacă koine, și era evident bine informat asupra legii romane și gândirii grecești. Și totuși fondatorul religiei creștine (dacă nu al Bisericii) a rămas un evreu, și poate nu este o dovadă mai puternică decât răspunsul său la întrebările înrăspnsabile pe care le ridică noua sa credință și noile descoperiri ale propriei sale interiorități.

Este aproape cuvânt pentru cuvânt răspunsul pe care l-a dat Iov atunci când a fost condus să chestioneze drumurile inscrutabile ale Zeului evreu. Precum Iov, replica lui Pavel este foarte simplă și în întregime nefilozofică: „Dar, cine ești tu, un om, să răspunzi înapoi Zeului? Va spune ceea ce a fost matrișat matrișerului ‘De ce m-ai făcut așa?’? Nu are olarul drept asupra lutului să facă din aceeași masă un vas pentru frumusețe și un altul pentru uz domestic? Dacă Zeul, dorind... să-și facă puterea cunoscută, a endurat... vasele de urgie făcute pentru destrucție în ordine de a face cunoscute bogățiile gloriei sale pentru vasele de milă pe care le-a pregătit anticipat pentru glorie...?” (Romani 9:20-23, Iov 10). În același fir, Zeul, tăind orice interogație, a vorbit cu Iov, care a îndrăznit să chestioneze pe *El*: „Te voi chestiona și tu îmi vei declara. Unde erai tu când am lăsat fundațiile pământului?... Va discuta un căutător de eroare cu Tot-puternicul?” Iar la asta există într-adevăr doar răspunsul lui Iov: „Am uterat ceea ce sub care nu stăteam, lucruri prea pline de mirare pentru mine, pe care nu le cunoșteam” (Iov 42:3).

Spre deosebire de doctrina rezurecției morților, *argumentum ad hominem* al lui Pavel, pentru a spune astfel, ce taie în scurt toate întrebările cu un Cine-ești-tu-să-întrebi?, a eșuat să supraviețuiască stagiilor timpurii ale credinței

creștine. Istorial vorbind, anume, deoarece desigur nu putem ști câți creștini în secolele lungi ale unei *imitatio Christi* au rămas neatinși de mereu-repetatele încercări de a reconcilia absoluta credință evreiască în Zeul-Creator cu filozofia greacă. Comunitățile evreiești, în orice caz, erau prevenite împotriva oricărui tip de speculație; Talmudul, provocat de gnosticism, le-a spus: „ar fi fost mai bine să nu se fi născut omul care gândește asupra patru materii: ceea ce este deasupra și dedesubt, ceea ce a fost înapoi și va fi înainte”²⁴.

Ca un ecou slab al acestei înfiorări pline de credință înaintea misterului întregii Ființe, secole mai târziu îl auzim pe Augustin repetând ceea ce trebuie că era o glumă bine-cunoscută la acel timp: „Îi răspund omului care spune: Ce a făcut Zeul înainte să facă cerul și pământul?...: pregătea Iadul pentru cei care se vâra în asemenea materii adânci”. Dar Augustin nu a lăsat materia să se liniștească la asta. Câteva capitole mai târziu (în *Confesiuni*), după ce a denunțat inglumeț pe cei care întreabă asemenea întrebări ca oameni atacați de o „boală criminală care-i face însetați după mai mult decât pot ține”, dă răspunsul corect logic și existențial insatisfăcător că, deoarece Zeul-Creator este eternal, El trebuie să fi creat timpul atunci când a creat Cerul și Pământul, astfel încât nu poate fi un „înainte” de Creare. „Să-i lăsăm să vadă că nu poate fi timp înainte de o ființă creată”²⁵.

9. Epictet și omnipotența Vuirii

În Scrisoarea către Romani, Pavel descrie o experiență internă, experiența unui Eu-vreau-și-Eu-nu-pot. Această experiență, urmată de experiența milei Zeului, este copleșitoare. El explică ceea ce i s-a întâmplat și ne spune cum și de ce cele două ocurențe sunt interconectate. În cursul explicării el dezvoltă prima teorie comprehensivă a istoriei, a ceea ce asupra căreia este istoria, și lasă fundațiile doctrinei creștine. Dar face asta în termeni de fapte; el nu *argumentează*, iar asta e ceea ce-l distinge cel mai ascuțit de Epictet, cu care avea de altfel mult

în comun.

Au fost aproape contemporani, veneau din aproape aceeași regiune din estul apropiat, trăiau în imperiul roman helenizat, și vorbeau aceeași limbă (koine), deși unul era un cetățean roman iar celălalt un om-liberat, un fost sclav, unul un evreu iar celălalt un stoic. Aveau de asemenea în comun și o certă rigiditate morală care-i seta deoparte de apropiierile lor. Amândoi au declarat că a râvni la soția vecinului este a fi comis adulter. Ei denunță în aproape aceleași cuvinte stabilamentul intelectual al timpului lor — fariseii în cazul lui Pavel, filozofii (stoicii și academicienii) pentru Epictet — ca ipocriți care nu se conduc pe sine în acord cu predarea lor. „Arată-mi un stoic dacă poți!” exclamă Epictet. „Arată-mi unul care e bolnav și totuși fericit, în pericol și totuși fericit, murind și totuși fericit, în exil și fericit, în dizgrație și fericit... Pe zei, aș fi fericit să văd un stoic”²⁶. Acest dispreț este mai vorbit-în-afară și joacă un rol chiar mai mare în Epictet decât în Pavel. În final, ei împart o aproape instinctivă contempție pentru corp — această „pungă”, în cuvintele lui Epictet, pe care zi de zi o umplu, apoi golesc: „ce ar putea fi mai plin de obosire?”²⁷ — și insistă asupra unei distincții între un „sine interior” (Pavel) și „lucrurile exterioare”²⁸.

În fiecare, conținutul actual al interiorității este descris exclusiv în termeni de îndemnuri ale Vuirii, pe care Pavel o credea in-potentă, iar Epictet a declarat-o fiind tot-puternică: „Unde stă binele? În vuire. Unde stă răul? În vuire. Unde stă niciunul? În ceea ce nu este în controlul vuirii”²⁹. La primă vedere, aceasta este vechea doctrină stoică dar fără reazemele filozofice ale vechii stoa; de la Epictet nu auzim asupra bunătății intrinsece a naturii potrivit cu care (*kata physin*) oamenii trebuie să trăiască și să gândească — anume, să gândească în depărtare tot răul aparent ca o componentă necesară a unui zeu tot-comprehensiv. În contextul nostru, interesul lui Epictet stă precis în absența unei asemenea doctrine metafizice din învățarea sa.

El a fost în primar un învățător și, deoarece a învățat și nu a scris³⁰, s-a gândit aparent la sine ca la un urmas al

lui Socrate, uitând, ca aproape toți așa-numiții urmași ai lui Socrate, că Socrate nu avea nimic de învățat. Oricum, s-a considerat pe sine filozof și a definit subiectul de materie al filozofiei ca „arta de a trăi viața unuiu”³¹. Această artă consista în principal în a avea un argument pregătit pentru fiecare urgență, pentru fiecare situație de acută mizerialitate. Punctul său de început era anticul *omnes homines beati esse volunt*, toți oamenii doresc să fie fericiți, iar singura întrebare pentru filozofie era de a găsi cum să ajungă la acest scop materie-de-curs. Cu excepția că Epictet, în agreement cu starea timpului și în contrast cu era pre-creștină, era convins că viața, așa cum este dată pe pământ, cu inevitabilul sfârșit în moarte, iar astfel împresurată de frică și tremur, era incapabilă de a da fericire reală fără un efort special al voinței omului. Astfel „fericirea” și-a schimbat sensul; nu mai era înțeleasă ca *eudaimonia*, *activitatea* lui *eu zên*, trăirea bine, ci ca *euroia biou*, o metaforă stoică indicând o viață liber-curgândă, inderanjată de furtuni, vijelii, și obstacole. Caracteristicile sale erau serenitatea, *galênē*, in-mișcarea de după furtună, și tranchilitatea, *eudia*, vremea bună³² — metafore necunoscute antichității clasice. Acestea relaționează cu o stare a suflării care este cel mai bine descrisă în termeni negativi (precum *ataraxia*) și într-adevăr consistă în ceva în întregime negative: a fi „fericit” acum înseamna primar „a nu fi mizerant”. Filozofia putea învăța „procesele rațiunii”, argumentele, „ca armele sclipitoare și gata de uzare”³³, ce vor fi direcționate împotriva răutății vieții reale.

Rațiunea descoperă că ceea ce te face mizerant nu este moartea amenințând din afară, ci frica de moarte din tine, nu durerea ci frica de durere — „este nu moartea sau durerea ceea ce este un lucru plin de frică, ci frica de durere sau moarte”³⁴. Prin urmare, singurul lucru de a fi în drept înfricoșat este frica însăși, iar în timp ce oamenii nu pot evada morții sau durerii, ei se pot argumenta pe sine din frica din ei prin eliminarea impresiilor pe care lucrurile pline de frică le-au imprimat pe mințile lor: „dacă ne-am păstrat frica nu pentru moarte sau exil, ci pentru frica însăși, atunci ar trebui să practicăm evitarea a ceea ce gândim rău”³⁵. (Trebuie doar să rechemăm

multele instanțe care testifică rolul jucat în administrarea suflării de o frică supra-copleșitoare de a fi înfricat, sau să imaginăm cât de lips ingrijant {reckless} ar fi curajul uman dacă durerea experiențată nu ar lăsa nicio memorie în urmă — „impresiile” lui Epictet — în ordine de a realiza valoarea psihologică aproape-de-pământ a acestor teorii aparent duse-în-departe {far-fetched}).

Odată ce rațiunea a descoperit regiunea interioară unde omul este confruntat doar de „impresiile” pe care lucrurile exterioare le fac pe mintea sa mai degrabă decât existența lor factuală, tema sa a fost îndeplinită. Filozoful nu mai este gânditorul care examinează orice îi vine înspre drumul său, ci este omul care s-a antrenat pe sine niciodată să se „întoarcă înspre lucrurile exterioare”, indiferent unde se întâmplă să fie. Epictet dă un exemplu iluminant al acestei atitudini. El își lasă filozoful să se ducă la jocuri ca toți alții; dar spre deosebire de mulțimea „vulgară” a celorlalți spectatori, el este „con-cernat” acolo doar cu sine și cu „fericirea” proprie; prin urmare, el se forțează pe sine să-și „dorească să se întâmple doar ceea ce se întâmplă, și doar el să câștige, cel care câștigă”³⁶. Această întoarcere în-departe de realitate în timp ce încă în interiorul ei, în contrast cu retragerea ego-ului gânditor în solitudinea dialogului lipsit-de-sunet între eu și mine, unde fiecare gând este un după-gând prin definiție, are cele mai departe-atingânde {far-reaching} consecințe. Înseamnă, de pildă, că atunci când unul merge undeva, unul nu plătește *nicio* atenție la ținta unului, ci este doar interesat de „activitatea proprie” unului de a merge, „sau când deliberează este interesat [doar] în actul deliberării, și nu în a lua ceea ce planuiește”³⁷. În termenii parabolei jocului, este ca și cum acești spectatori, privind cu ochi orbi, erau doar apariții fantomatice în lumea aparițiilor.

E poate ajutant a compara această atitudine cu aceea a filozofului în vechea parabolă pitagoreică a jocurilor olimpice; cei mai buni erau aceia care nu participau în ciocnirea pentru faimă și profit, ci erau doar spectatori, interesați în jocuri de dragul lor. Nicio urmă de un așa interes dezinteresat este

lăsat aici. Doar sinele este de interes, iar regulatorul {ruler} indiscutabil al sinelui este rațiunea argumentativă, nu vechiul *nous*, organul interior pentru adevăr, ochiul invizibil al minții direcționat înspre invizibilul din lumea vizibilă, ci un *dynamis logikē*, a cărei cea mai mare distincție este că își ia „cognizantă de sine și de toate lucrurile” și „are puterea de a-și aproba și dezaproba propria acțiune”³⁸. În primă privire, asta poate arăta ca doi-întru-unul lui Socrate actualizat în procesul de gândire, dar în realitate este mult mai apropiat de ceea ce azi numim conștiință.

Descoperirea lui Epictet a fost că mintea, deoarece putea reține „impresii” (*phantasiai*) exterioare, era capabilă a se ocupa cu toate „lucrurile exterioare” ca simple „data ale conștiinței”, cum am spune noi. *Dynamis logikē* se examinează atât pe sine cât și „impresiile” imprimate pe minte. Filozofia ne învață cum să „ne ocupăm cu aceste impresii ad-drept {aright}”; le testează și „le distinge și nu face uz de niciuna care este intestată”. Privind la o masă nu ne validează a decide dacă masa este bună sau rea; vederea nu ne spune, și nicialtul dintre simțurile noastre. Doar mintea, care se ocupă nu cu mese reale ci cu impresiile mesei, ne poate spune. („Ce ne spune că aurul este un lucru bunian? Pentru că aurul nu ne spune. În clar este facultatea care se ocupă cu impresii”³⁹.) Punctul este că nu trebuie să mergi în afara ta dacă con-cernul tău este în întregime pentru sinele tău. Doar întrucât mintea poate trage lucrurile în sine sunt ele de o anumită valoare.

Odată ce mintea s-a retras din lucrurile exterioare în interioritatea propriilor impresii ea descoperă că, într-un aspect, este în întregime independentă de toate influențele din afară: „Poate orice-unul să te împiedice de a fi de acord cu ceea ce este adevărat? Nici unul. Poate orice-unul să te oblige să accepți falsul? Nici unul. Vezi că în această sferă facultatea ta este liberă de piedică și obstacol și constrângere și compulsie?”⁴⁰ Că este în natura adevărului să „necesiteze” mintea este o pătrundere veche: „*hōsper hyp' autēs tēs alētheias anagkasthentes*”, „necesitat așa cum e de adevărul însuși”, cum

spune Aristotel atunci când vorbește de teorii auto-evidente ce stau în nicio nevoie de raționare specială⁴¹. Dar în Epictet acest adevăr și al său *dynamis logikē* nu au nimic de a face cu cunoașterea și cogniția, pentru care „procesele logicii sunt fără fructe”⁴² — literal, bune de nimic (*akarpa*). Cunoașterea și cogniția con-cern „lucruri din afară”, independente de om și dincolo de puterea sa; prin urmare, ele nu sunt, sau ar trebui să nu-i fie, con-cern lui.

Începutul filozofiei este „o învigilare [*synaisthēsis*] asupra slăbiciunii unului în privirea lucrurilor necesare”. Nu avem nicio „concepție înăscută” a lucrurilor pe care ar trebui să le cunoaștem, precum „un triumghi dreptunghic”, dar putem fi învățați de oameni care cunosc, iar cei care nu cunosc încă *cunosc* că ei nu cunosc. Este destul de diferit cu lucrurile care în actual ne con-cernează și de care depinde tipul de viață pe care o conducem. În această sferă fiecare-corp este născut cu un îmi-pare-mie, *dokei moi*, o opinie, iar aici începe dificultatea noastră: „în descoperirea conflictului dintre mințile oamenilor una cu alta” și „în încercarea de a descoperi un standard, așa cum descoperim balanța de a ne ocupa cu greutate și regula de a ne ocupa cu lucruri drepte și strâmbe. Acesta este începutul filozofiei”⁴³.

Filozofia, atunci, setează standardele și normele și învață omul cum să *uzeze* facultățile sale senzoriale, cum „să se ocupe cu impresiile ad-drept”, și cum „să le testeze și să calculeze valoarea fiecăruia”. Criteriul fiecărei filozofii este astfel uzitabilitatea ei în afacerea de a conduce o viață liberă de durere. Mai specific, învață anumite linii de gândire care pot învinge in-potența înăscută a oamenilor. În acest cadru-de-lucru general filozofic trebuie să fie rațiunea, raționarea argumentativă, cea căreia îi este dată primatul asupra tuturor facultăților mintale; dar acesta nu este cazul. În denunțarea sa violentă a oamenilor care erau „filozofi doar cu buzele”, Epictet indică golul groaznic între învățăturile omului și conduita sa actuală, iar prin implicație țintește la vechea pătrundere că rațiunea prin sine nici nu mișcă și nici nu atinge niciun orice-lucru. Marele atingător nu este rațiunea, ci Voirea. „Consideră

cine ești” este o exortare adresată rațiunii, se pare, dar ceea ce este apoi descoperit este că „omul... nu are nimic mai suveran [*kyriōteros*] decât voirea [*proairesis*]... tot altul [este] subiect la asta, iar voirea însăși este liberă de sclavie și subiecție”. Rațiunea (*logos*), este adevărat, distinge omul de animale, care astfel sunt „marcate pentru serviciu”, în timp ce omul este „potrivit pentru comandă”⁴⁴; totuși, organul capabil de comandă nu este rațiunea ci Voirea. Dacă filozofia se ocupă cu „arta trăirii proprii vieți” și dacă criteriul său suprem este uzitabilitatea în acești termeni, atunci „filozofia înseamnă foarte puțin altceva decât asta — a căuta cum este practicabil a exerciționa voirea de a lua și voirea de a evita fără obstrucție”⁴⁵.

Primul lucru pe care rațiunea îl poate învăța voinii este distincția între lucruri care depind de om, cele care sunt în puterea sa (aristotelianul *eph' hēmin*), și cele care nu sunt. Puterea voinii stă în decizia sa suverană de a se con-cerna pe sine doar cu lucruri în puterea omului, iar acestea rezidă exclusiv în interioritatea umană⁴⁶. Prin urmare, prima decizie a voinii este a-nu-voi ceea ce nu poate lua și a o înceta a ne-voi ceea ce nu poate evita — în scurt, a nu se con-cerna pe sine cu orice-lucru asupra căruia nu are nicio putere. („De ce materializează dacă lumea este compusă din atomi sau din părți infinite sau din foc sau pământ? Nu este destul a cunoaște... limitele voinii de a lua și ale voinii de a evita... și a demite acele lucruri care sunt dincolo de noi?”⁴⁷) Și deoarece „este imposibil ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este”⁴⁸, deoarece omul, în alte cuvinte, este în întregime lipsit de putere în lumea reală, i-au fost date facultățile miraculoase ale rațiunii și voinii care-i permit să reproducă afară-ul — complet, dar lipsit de realitatea sa — în interiorul minții sale, unde este stăpân și maestru nedisputat. Acolo, regulează asupra sa și asupra obiectelor con-cernului său, pentru că voirea poate fi împiedicată doar de către sine. Fiecare-lucru care pare a fi real, lumea aparițiilor, în actual are nevoie de con-simțialitatea mea în ordine de a fi real *pentru mine*. Iar această con-simțialitate nu poate fi forțată asupra mea: dacă o abțin, atunci realitatea lumii dispare ca și cum ar fi o simplă apariție.

Această facultate de a te întoarce înspre-departe de la afară spre un invincibil înăuntru evident că are nevoie de „antrenare” (*gymnazein*) și argumentare constantă, pentru că nu doar că omul trăiește viața sa ordinantă în lumea așa cum este; dar înăuntru său însuși, atât cât trăiește, este localizat undeva într-un afară, un corp care nu este în puterea sa ci aparține de „lucrurile din afară”. Întrebarea constantă este dacă voirea ta este puternică încât nu doar să-și distragă atenția de la lucruri amenințătoare, externe, dar să-ți atașeze imaginația de diferite „impresii” în prezența actuală a durerii și a rău-destinării. A abține con-simțialitatea, sau a paranteza realitatea, este în niciun mijloc doar un exercițiu în gândirea pură: ea trebuie să-și dovedească un fapt actual: „Trebuie să mor. Trebuie să fiu întemnițat. Trebuie să sufăr exilul. Dar: trebuie să mor gemând? Trebuie să scheun? Poate cineva să mă împiedice a mă duce în exil cu un zâmbet?” Maestrul amenință să mă înlănțuie: „Ce spui tu? Să mă înlănțui pe mine? Piciorul îl vei înlănțui — da, dar nu voirea mea — nu, nici Zeus nu poate cuceri asta”⁴⁹.

Epictet dă multe exemple, pe care nu trebuie să le enumerăm aici; ele fac citirea anostă, ca exercițiile într-un manual școlar. Urmarea este întotdeauna aceeași. Ceea ce deranjează oamenii nu este ceea ce li se întâmplă în actual, ci propria lor „judecare” (*dogma*, în sensul de credință sau opinie): „vei fi rănit doar atunci când vei gândi că ești rănit. Nici unul nu te poate răni fără con-simțialitatea ta”⁵⁰. „De pildă, ce înseamnă a calomnia? Stai lângă o piatră și calomniaz-o: ce efect vei produce?”⁵¹ Fii ca piatra și vei fi invulnerabil. *Ataraxia*, invulnerabilitatea, este tot ceea ce ai nevoie în ordine de a te *simți* liber odată ce ai descoperit că realitatea însăși depinde de con-simțialitatea ta de a o recogniza ca atare.

Ca aproape toți stoicii, Epictet a recunoscut că vulnerabilitatea corpului pune anumite limite pe această libertate interioară. Incapabili de a nega că nu sunt simplele dorințe și dezirări care ne fac neliberi, ci „piedicile atașate nouă în forma corpului”⁵², ei au trebuit astfel să dovedească că aceste piedici nu sunt inruptibile. Un răspuns la întrebarea

Ce ne restrânge de la suicid? devine o topică necesară a acestor scrieri. Epictet, în orice caz, pare să fi realizat destul de clar că acest tip de libertate interioară nelimitată în actual presupune că „unul trebuie să-și reamintească și să țină la asta, că *ușa este deschisă*”⁵³. Pentru o filozofie a alienării-lumii complet, este mult adevăr în sentința remarcabilă cu care Camus și-a început prima carte: „*Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*”⁵⁴.

În primă privire, această doctrină a invulnerabilității și a apatiei (*apatheia*) — cum să te protejezi împotriva realității, cum să-ți pierzi abilitatea de a fi afectat de ea, pentru mai bine sau mai rău, în bucurie sau în durere — pare atât de deschisă refutării încât enorma argumentativitate, dar și influența emoțională a stoicismului asupra unora dintre cele mai bune minți ale felului-uman Occidental, pare aproape incomprehensibilă. În Augustin găsim o astfel de refutare în cea mai scurtă și plauzibilă formă. Stoicii, spune el, au găsit trucul pentru cum poți pretinde a fi fericit: „Deoarece un om nu poate lua ceea ce vrea, vrea ceea ce poate lua” („*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*”)⁵⁵. Mai mult, merge el mai departe, stoicii asumă că „toți oamenii prin natură doresc să fie fericiți”, dar ei nu cred în imortalitate, cel puțin nu în rezurecție corporală, anume, nu într-o viitoare *viață* lipsită-de-moarte, iar asta este o contradicție în termeni. Pentru că „dacă toți oamenii chiar vor să fie fericiți atunci ei trebuie necesar să voiască să fie imortali... În ordine de a trăi fericit trebuie mai întâi să fii ad-viu {alive}” („*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*”)⁵⁶. În alte cuvinte, oamenii mortali nu pot fi fericiți, iar insistența stoicilor asupra fricii de moarte ca sursă principală de infericire testifică asta; cel mai mult ce pot obține este a deveni „apatetici”, a fi inafectați nici de viață și nici de moarte.

Această refutație, totuși, atât de plauzibilă la acest nivel al argumentului, ratează un număr de puncte destul de importante. Este, o dată, întrebarea de ce o voință ar fi necesară în ordine de a *nu* voi, de ce nu ar fi posibil simplu de

a pierde facultatea sub stăpânirea pătrunderilor superioare ale raționării drepte. După toate, nu cunoaștem toți cât de relativ ușor a fost întodeauna de a pierde cel puțin obișnuința, dacă nu facultatea, de gândire? Nimic altceva nu este necesar decât a trăi în constantă diztracție și a nu părăsi niciodată compania celorlalți. Poate fi argumentat că este mai greu a rupe oamenii de obiceiul doririi a ceea ce este dincolo de puterea lor decât de obiceiul de a gândi, dar pentru un om suficient de „antrenat” ar trebui să nu fie necesar a repeta ne-voirea din nou și din nou — deoarece *mē thele*, acel „nu voi” unde nu poți preveni, este cel puțin la fel de important pentru această școlarizare ca simpla atragere a puterii vuirii.

Apropiat conectat cu cele de mai sus, și chiar mai încâlcit, este faptul că Epictet nu este prin niciun mijloc mulțumit cu puterea vuirii de a-nu-voi. El nu doar predă indiferența pentru tot-lucrul care nu este în puterea noastră; el cere insistent ca omul să vrea ceea ce se întâmplă oricum. Am citat deja parabola jocului în care omul a cărui singur con-cern este cu simțirea-bine a sinelui este admonestat a dori „să se întâmple doar ceea ce se întâmplă, și doar el să câștige, cel care câștigă”. Într-un context diferit, Epictet merge mai departe și laudă (nenumiți) „filozofi” care au spus „că ‘dacă omul bun cunoștea evenimentele venitoare înainte el ar fi ajutat asupra naturii, chiar dacă înseamna lucrarea cu boala, cu moartea și cu mutilarea’”⁵⁷. Pentru a fi siguri, în argumentul său el cade înapoi pe noțiunea stoică veche de *heimarmenē*, doctrina destinului care ține că tot-lucrul se întâmplă în armonie cu natura universului și că fiecare lucru particular, om sau animal, plantă sau piatră, își are tema alocată de către întreg și este justificat de către ea. Dar nu doar că Epictet este foarte explicit ininteresat în orice întrebare relațională la natură sau la univers; dar de asemenea nimic în vechea doctrină nu indică că voirea omului, total inefectuală prin definiție, ar fi de folos în „ordonarea universului”. Epictet este interesat în ceea ce i se întâmplă lui: „Eu voiesc un lucru și nu se întâmplă; ce este acolo mai înrăutățit decât mine? Nu îl voiesc și se întâmplă; ce este mai înrăutățit decât mine?”⁵⁸ În scurt, în ordine de „a trăi

bine” nu este destul „a *nu* cere ca evenimentele să se întâmple cum voiești”, trebuie „să-ți lași voirea să fie ca evenimentele să se întâmple așa cum o fac”⁵⁹.

Este doar atunci când puterea voinții a ajuns la acest punct climactic, unde poate voi ceea ce *este* iar astfel să nu fie niciodată „în dezacord cu lucrurile exterioare”, poate fi spus că este omnipotentă. Subliniind toate aceste argumente pentru o asemenea omnipotență este asumptia materie-decurs că realitatea *pentru mine* își primește realitatea de la consimțialitatea mea; iar subliniind această asumptie, garantându-i efectivitatea ei practică, este simplul fapt că pot comite suicidul atunci când găsesc în adevăr viața ansuportabilă — „ușa este mereu deschisă”. Iar aici, această soluție nu implică, așa cum face, de pildă, în Camus, un fel de rebeliune cosmică împotriva condiției umane; pentru Epictet, o astfel de rebeliune ar fi în întregime lipsită-de-punct, deoarece „este imposibil ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este”⁶⁰. Este îngândibil deoarece chiar o negare absolută depinde de pura inexplicabilă aici-itate a tot ceea ce este, inclusiv sinele meu, iar Epictet nicăieri nu cere o explicație sau o justificare a inexplicabilului. Prin urmare, așa cum va argumenta Augustin mai târziu⁶¹, cei care cred că aleg non-ființa atunci când comit suicidul sunt în eroare; ei aleg o formă de ființă care va veni oricum într-o zi și ei aleg pacea, care este desigur doar o formă a ființei.

Singura forță care poate împiedica această consimțialitate activă, de bază, dată de voință este voința însăși. Prin urmare, criteriul pentru conduita dreaptă este: „Voiește a fi mulțumit, tu cu tine” („*thelēson aresai autos seautō*”). Iar Epictet adaugă: „Voiește să apari nobil zeului” („*thelēson kalos phanēnai to theō*”)⁶², dar addenda este în actual redundantă, pentru că Epictet nu crede într-un Zeu transcendent, ci ține că suflarea este ca zeul, iar că zeul este „în tine, tu ești un fragment din el”⁶³. Ego-ul voitor, astfel, e nu mai puțin împărțit în două pe cât e socraticul doi-întru-unu din dialogul gândirii al lui Platon. Dar, așa cum am văzut în Pavel, doi-

ul din ego-ul voitor este departe de a se bucura de un inter-curs prietenos și armonios unul cu altul, deși în Epictet relația lor franc antagonistică nu se subiectează pe sine la extremele disperării de care auzim atât de mult în lamentarea lui Pavel. Epictet caracterizează relația lor ca o „luptă” (*agōn*) în-derulare, un concurs olimpic cerând o suspiciune mereu-atentivă a mea de către mine: „Într-un cuvânt, [filozoful, care mereu se uită la sine pentru beneficiu și vătămare] ține vedere și pază la sine *ca la propriul dușman* [*hōs echthron heautou*], stând în așteptare pentru el”⁸⁴. Trebuie doar să ne amintim de pătrunderea lui Aristotel („toate simțămintele prietenești către alții sunt o extensie a simțămintelor prietenești o persoană le are pentru sine”) pentru calibra distanța pe care mintea umană a parcurs-o din antichitate.

Sinele filozofului, regulat de ego-ul voitor care-i spune că nimic nu-l poate împiedica sau constrânge decât voirea însăși, este angajat într-o niciodată-sfârșindă bătălie cu contra-voirea, generată, întocmai, de propria lui voință. Prețul plătit pentru omnipotența Vuirii este foarte ridicat; cel mai rău lucru care s-ar putea întâmpla lui doi-întru-unu, din punctul de vedere al ego-ului voitor, anume, a fi „în varianță cu sine”, a devenit parte integrată din condiția umană. Iar faptul că acest destin nu mai este atribuit „omului josnic” al lui Aristotel ci, din contra, omului bun și înțelept care a învățat arta conducerii proprii vieți indiferent de circumstanțele externe ar putea foarte bine să cauzeze unul să se mire dacă acest „leac” al mizeriei umane nu era mai rău decât boala.

Încă, în această afacere lamentabilă este o descoperire decisivă pe care niciun argument nu o poate elimina și care cel puțin expunează de ce simțământul de omnipotență ca și cel de libertate umană ar putea veni din experiențele ego-ului voitor. Un punct pe care l-am atins marginal în discuția noastră asupra lui Pavel, anume, că toată obediența presupune puterea de a dizobedia, este chiar în centrul considerațiilor lui Epictet. Acolo, inima materiei este puterea Vuirii de a adsenta {assent} și de a dizsenta {dissent}, a spune Da sau Nu în măsura în care, în orice caz, eu ca mine sunt con-cernat. De aceea lucrurile

care în pura lor existență — i.e., „impresiile” lucrurilor din afară — depind doar de mine sunt de asemenea și în puterea mea; nu doar că pot schimba lumea (deși propunerea este de un interes dubios unui subiect individual total alienat de-din lumea în care se află), pot și nega realitatea la orice-lucru și la tot-lucru prin virtutea unui Eu-nu-voi. Această putere trebuie să fi avut ceva plin de înfiorare, într-adevăr supraîmputeritor {overpowering}, pentru mintea umană, pentru că nu a fost niciodată un filozof sau un teolog care, după ce a plătit atenția datorată Nu-ului implicat în fiecare Da, nu s-a întors și nu a cerut o con-simțialitate emfatică, sfătuind omul, așa cum Seneca a făcut-o într-o sentență citată cu mare aprobare de către Maestrul Eckhart, „să accepte toate ocurențele ca și cum el însuși le-a dorit și le-a cerut”. Pentru a fi siguri, dacă în acest acord universal unul vede nu mai mult decât ultimul și cel mai adânc resentiment al ego-ului voitor față de in-potența existențială în lume așa cum factual este, el va vedea de asemenea doar un alt argument aici pentru caracterul iluzionar al acestei facultăți, o ultimă confirmare a firii sale de „concept artificial”. Omului, în acest caz, i-ar fi dată o facultate într-adevăr „monstruoasă” (Augustin), con-pusă de natura sa să ceară o putere pe care este abilă de a o exerciționa doar în regiunea apăsător-iluzională a purei fantazii — interioritatea unei minți care s-a separat cu succes pe sine de toate aparițiile exterioare în căutarea sa lipsită-de-odihnă pentru absolută tranchilitate. Și ca ultimă și ironică recompensă pentru atât de mult efort, ea va obține o inconfortabil de intimă cunoaștere cu „depozitul plin de dureri și comoara relilor”, în cuvintele lui Democrit, sau cu „abisul” care, potrivit lui Augustin, stă ascuns „în inima bună și în inima rea”⁶⁵.

10. Augustin, primul filozof al Voirii

Dacă datorită Scripturii este
o filozofie care este creștină,
este datorită tradiției grecești că
creștinătatea posedă o filozofie.

Etienne Gilson

Augustin, primul filozof creștin și, unul este tentat a adăuga, singurul filozof pe care l-au avut vreodată romanii⁶⁶, a fost de asemenea primul om de gândire care s-ar întors înspre religie datorită perplexităților filozofice. Ca mulți oameni educați ai timpului său, a fost crescut ca creștin; totuși ceea ce el însuși a descris eventual ca pe o conversie — subiectul materiei din *Confesiunile* sale — a fost foarte diferit de experiența care a schimbat fariseul extrem de zelos Saul în Pavel, apostolul creștin și urmantul lui Iisus din Nazareth.

În *Confesiuni*, Augustin spune cum inima sa a fost prima dată „aprinsă” de *Hortensius* a lui Cicero, o carte (acum pierdută) care conținea o exortatie înspre filozofie. Augustin a continuat să o citeze până la sfârșitul vieții sale. El a devenit primul filozof creștin deoarece de-a lungul vieții sale a apucat strâns filozofia. Tratatul său *Asupra Trinității*, o apărare a dogmei cruciale a bisericii creștine, este în același timp cea mai profundă și mai articulată dezvoltare a poziției sale filozofice foarte originale. Dar punctul său de început a rămas căutarea romană și stoică pentru fericire — „Cert este, a spus Cicero, că toți vrem să fim fericiți”⁶⁷. În tinerețea sa s-a întors spre filozofie din răutate internă, iar ca om s-a întors spre religie deoarece filozofia l-a eșuat. Această atitudine pragmatică, cerința ca filozofia să fie „conducătorul vieții” (Cicero)⁶⁸, este tipic romană; ea a avut o influență mai persistentă asupra formării gândirii lui Augustin decât au avut Plotin sau neoplatonicii, cărora le datora tot ceea ce știa din filozofia greacă. Nu că dorința general umană de a fi fericit a scăpat atenției grecilor — proverbul roman pare să fi fost o traducere din greacă —, dar această dorință nu a fost ceea ce i-a făcut să facă filozofie. Doar romanii au fost convinși că „nu este nicio rațiune pentru

om să filozofeze decât în ordine de a fi fericit”⁶⁹.

Găsim acest con-cern pragmatic pentru fericirea privată de-a lungul Evului Mediu; el subliniază speranța pentru salvarea eternală și frica de damnare eternală și clarifică multe altfel destul de abstruse speculații ale căror origini romane sunt dificil de detectat. Că biserica romană catolică, în pofida influxului decisiv de filozofie greacă, a rămas atât de profund romană a fost datorat nu în mică măsură straniei coincidențe că primul și cel mai influent filozof a fost și primul om de gândire care și-a tras cea mai adâncă inspirație din surse și experiențe latine. În Augustin, străduirea pentru viață eternală ca *summum bonum* și interpretarea morții eternele ca *summum malum* a atins cel mai înalt nivel al articulației deoarece el le-a combinat cu descoperirea noii epoci a unei vieți *interioare*. El a înțeles că interesul exclusiv în acest sine interior însemna că „eu mi-am devenit o întrebare mie” („*quaestio mihi factus sum*”) — o întrebare pe care filozofia așa cum era atunci predată și învățată nici nu o ridicase și nici nu o răspunsese⁷⁰. Faimoasele analize asupra conceptului de Timp în cartea a unsprezecea din *Confesiuni* sunt o ilustrare paradigmatică pentru încercarea noului și problematicului: timpul este ceva foarte familiar și ordinant atât timp cât nimeni nu întreabă Ce este Timpul? — moment în care el se schimbă într-o „ghicitoare încurcată” a cărei provocare este că este atât în întregime ordinantă cât și în întregime „ascunsă”⁷¹.

Nu este niciun dubiu că Augustin aparține printre marii și originalii gânditori, dar el nu a fost un „gânditor sistematic”, și este adevărat că corpul principal al lucrului său este „maculat cu linii de gândire care nu sunt lucrate până la concluziile lor și cu întreprinderi literare abandonate”⁷² — în afara de a fi încărcat cu repetiții. Ceea ce este remarcabil sub circumstanțe este continuitatea topicelor principale care în final, la sfârșitul vieții sale, le-a subiectat unei examinări de căutare intitulată *Retractationes*, sau „Recantații”, ca și cum Episcopul și Prințul Bisericii și-ar fi propriul Inchizitor. Poate cea mai crucială din aceste topice mereu-recurente a fost cea a „Alegerii Libere a Vuirii” (*Liberum arbitrium voluntatis*), ca

o facultate distinctă de dorință și rațiune, deși el a devotat doar un tratat întreg sub acest titlu. Aceasta a fost o lucrare timpurie a cărei primă parte este încă în filonul scriirilor sale filozofice timpurii deși a fost scrisă după evenimentul dramatic al conversiei și botezării sale.

Vorbește mai degrabă, mă gândesc, de calitatea omului și a gânditorului că i-a luat zece ani pentru a scrie în detaliu amănunțit ceea ce pentru el a fost cel mai momentual {momentous} eveniment al vieții sale — și asta nu doar de dragul amintirii sau al pietății, ci de dragul implicațiilor mintale. Așa cum pune un pic simplistic cel mai recent biograf al său, Peter Brown, „el a fost foarte definitiv nu un *type croyant*, așa cum era comun printre oamenii educați în lumea latină dinaintea timpului său”⁷³; pentru Augustin, nu era o materie de a abandona incertitudinile filozofiei în favoarea Adevărului revelat, ci de a găsi implicațiile filozofice ale noii sale credințe. În acest efort formidabil el s-a bazat mai întâi de toate pe Scrisorile apostolului Pavel, iar măsura succesului său poate fi probabil calibrată prin faptul că autoritatea sa de-a lungul secolelor subsecvente în filozofia creștină a devenit egală cu cea a lui Aristotel — pentru Evul Mediu, „filozoful”.

Să începem cu interesul timpuriu al lui Augustin în facultatea Voirii așa cum este expusă în prima parte a tratatului său timpuriu (cele două părți concluzive au fost scrise aproape zece ani mai târziu, cam în același timp cu *Confesiunile*). Principala sa întrebare este o cercetare în cauza răului: „pentru că răul nu ar fi putut veni în ființă fără o cauză” iar Zeul nu poate fi cauza răului fiindcă „Zeul este bun”. Întrebarea, curentă și atunci, l-a „deranjat excesiv din tinerețea sa... și într-adevăr l-a condus la erezie”, anume, la a adera la predările lui Mani⁷⁴. Ceea ce urmează este strict raționare argumentativă (deși în formă dialogală) așa cum o găsim în Epictet, iar punctele ce spun sună ca o rezumare pentru scopuri educaționale până ajungem la concluzie, atunci când discipolul este făcut să spună: „Chestionez dacă voirea liberă... trebuie să ne fi fost dată nouă de către El care ne-a făcut. Pentru că pare că nu am

fi fost capabili de păcat dacă nu am fi avut voirea liberă. Și este de temut că în acest drum Zeul ar putea apărea ca fiind cauza faptelor noastre rele”. În acest punct Augustin reasigură chestionatorul și amână discuția⁷⁵. Treizeci de ani mai târziu, pe un drum diferit, în *Orașul Zeului*, el ia întrebarea asupra „scopului Voirii” ca „scopul Omului”.

Întrebarea al cărui răspuns l-a amânat pentru atât de mulți ani este punctul de început în propria filozofie a lui Augustin a Voirii. Dar o interpretare apropiată a Scrisorii lui Pavel către romani a fost ocazia originală a încadrării sale. În *Confesiuni*, ca și în ultimele două secțiuni din *Asupra Liberei Alegeri a Voirii*, el trage inferențele filozofice și articulează consecințele straniului fenomen (că este posibil a voi și, în absența unei piedici din afară, a fi încă incapabil de a performa) pe care Pavel l-a descris în termeni de legi antagonistice. Dar Augustin nu vorbește de două legi ci de „două *voiri*, una nouă și una veche, una carnală și cealaltă spirituală”, și descrie în detaliu, precum Pavel, cum aceste *voiri* s-au ciocnit „în” el și cum „discordul lor i-au în-făcut {undid} suflarea”⁷⁶. În alte cuvinte, el este atent să evite propria erezie manihiană de dinainte, care învăța că două principii antagonistice regulează lumea, unul bun și unul rău, unul carnal și unul spiritual. Pentru el acum este doar o lege, iar astfel prima pătrundere este cea mai evidentă și de asemenea cea mai înfiorătoare: „*Non hoc est velle quod posse*”, „a voi și a fi capabil nu sunt același”⁷⁷.

Este înfiorător deoarece cele două facultăți, voirea și performarea, sunt atât de apropiat conectate: „Voirea trebuie să fie prezentă pentru ca puterea să fie operativă”; iar puterea, de prisos a spune, trebuie să fie prezentă pentru ca voirea să o poată apela. „Dacă acționezi... nu poate fi niciodată fără *voire*” chiar dacă „faci un lucru in voit, sub compulsiie”. „Când nu acționezi” poate fi pentru că „voirea este lipsindă” sau pentru că „puterea este lipsindă”⁷⁸. Asta e cu atât mai suprinzător cu cât Augustin e de acord cu principalul argument stoic pentru predominanța Voirii, anume, că „nimic nu este atât de mult în puterea noastră ca voirea însăși, pentru că nu este niciun

interval, în momentul în care voim — aici este”⁷⁹, cu excepția că nu crede că Voirea este destul. „Legea nu ar comanda dacă nu ar fi nicio voință, și nici grația nu ar ajuta dacă voirea ar fi destul”. Punctul aici este că Legea nu se adresează pe sine minții, caz în care doar ar revela și nu ar comanda; ea se adresează pe sine Voinței deoarece „mintea nu este mișcată până când voința să fie mișcată”. Și de aceea doar Voirea, și nu rațiunea și nici apetitele și dorințele, este „în puterea noastră; este liberă”⁸⁰.

Această dovadă a libertății Voinței trage exclusiv dintr-o putere interioară de afirmare sau negare care nu are de-a face nimic cu o *posse* sau *potestas* actuală — facultatea necesară pentru a performa comenziile Voinței. Dovada își obține plauzibilitatea dintr-o comparație a voinței cu rațiunea, pe de o parte, și cu dorințele, pe de alta, niciuna dintre ele nu pot fi spuse ca fiind libere. (Am văzut că Aristotel a introdus *proairesis*-ul lui pentru a evita dilema de a spune fie că „omul bun” se *forțează* pe sine în departe de apetiturile sale sau că „omul josnic” se *forțează* pe sine în departe de rațiunea sa). Orice rațiunea îmi spune este constrângător în măsura în care rațiunea e con-cernată. Pot să fiu capabil să spun „Nu” unui adevăr dez-coperit mie, dar nu pot să fac asta posibil pe temeiuri raționale. Apetiturile se ridică în corpul meu automatic, iar dorințele mele sunt ridicate de obiecte din afara mea; pot să le spun „Nu” lor pe baza sfatului dat de rațiune sau de legea Zeului, dar rațiunea însăși nu mă mișcă la rezistență. (Duns Scotus, foarte mult influențat de Augustine, dezvoltă ulterior argumentul. Pentru a fi siguri, omul carnal, în sensul în care Pavel l-a înțeles, nu poate fi liber; dar nici omul spiritual nu este liber. Orice putere ar avea intelectul asupra minții este o putere necesitantă; ceea ce intelectul nu poate niciodată dovedi minții este că ar trebui nu doar să se subiecteze pe sine lui, ci și să voiască a face astfel.⁸¹)

Facultatea de Alegere, atât de decisivă pentru *liberum arbitrium*, se aplică aici nu la selecția deliberată a mijloacelor înspre un scop, ci primar — și, în Augustin, exclusiv — alegerii între *velle* și *nolle*, dintre voință și ne-voință. Acest *nolle*

nu are nimic de-a face cu voirea-de-a-nu-voi, și nu poate fi tradus într-un Eu-nu-voi deoarece acesta sugerează o absență a vuirii. *Nolle* este nu mai puțin tranzitiv activ decât *velle*, nu mai puțin o facultate a vuirii: dacă eu voiesc ceea ce nu doresc, eu îmi ne-voiesc dorințele mele; iar în același drum eu pot ne-voi ceea ce rațiunea îmi spune că e drept. În fiecare act al vuirii este un Eu-voiesc și un *Eu-ne-voiesc* implicat. Acestea sunt cele două vouri al căror „discord” Augustin a spus că iau „în-făcut suflarea [sa]”. Pentru a fi siguri, „el care voiește, voiește ceva”, iar acesta ceva este prezentat lui „fie din afară prin simțurile corpului fie vine în minte prin căi ascunse”, dar punctul este că niciunul dintre aceste obiecte nu determină voirea⁸².

Ce este atunci ceea ce cauzează voirea să voiască? Ce setează voirea în mișcare? Întrebarea este inevitabilă, dar răspunsul se arată a conduce înspre un regres infinit. Pentru că dacă întrebarea ar fi să fie răspunsă, „nu vei inchestiona iar pentru cauza cauzei pe care o vei găsi?” Nu vei dori să cunoști „cauza vuirii înainte de voire?” Nu ar putea fi inerent în Voire să aibă nici o cauză în acest sens? „Pentru că fie voirea își este proprie cauză, fie nu este o voire”⁸³. Voirea este un fapt care în pura sa factualitate contingentă nu poate fi explicat în termeni de cauzalitate. Sau — pentru a anticipa sugestia târzie a lui Heidegger — deoarece voirea se experimentează pe sine *cauzând* lucruri să se întâmple care altfel nu s-ar fi întâmplat, nu ar putea fi că este nici intelectul și nici setea noastră pentru cunoaștere (care ar putea fi liniștită prin informare directă), ci tocmai voirea ceea ce pândește în spatele căutării noastre pentru cauze — ca și cum în spatele fiecărui De-ce ar exista o dorință latentă nu doar a de învăța și a cunoaște, dar de a cunoaște-cum?

În final, încă urmând dificultățile care sunt descrise dar nu explicate în Scrisoarea către romani, Augustin vine la interpretarea părții scandaloase a doctrinei grației a lui Pavel: „Legea a venit să mărească trecerea; dar unde păcatul este mărit, grația abundă mai mult”. De aici este într-adevăr dificil a nu concluda: „să facem răul ca binele să vină”. Sau,

pentru a o pune mai moale, că este valoros a fi incapacitat de a face binele datorită bucuriei supracopleșitoare a grației — așa cum Augustin a spus odată⁸⁴. Răspunsul său în *Confesiuni* indică căile stranii ale suflării chiar în absența unor experiențe religioase specifice. Suflarea este „mai enbucurată a găsi sau a recupera lucrurile iubite decât dacă le-ar fi avut întotdeauna... Comandatul victorios triumfă... și pe cât mai mare este pericolul în bătlie, pe atât mai mare bucuria în triumf... Un prieten este bolnav... este restaurat, și deși merge nu cu puterea sa anterioară, este atât de multă bucurie, așa cum nu ar fi fost când a fost capabil să meargă puternic și bine”. Și astfel este cu toate lucrurile; viața umană este „plină de martori” la acestea. „Cea mai mare bucurie este introdusă de cea mai mare plinătate de durere” — acesta este „modul de ființă alocat” tuturor lucrurilor vivante, de la „înger la vierme”. Chiar Zeul, deoarece El este un zeu vibrant, „se bucură mai mult de un păcătos remușcat decât de nouăzeci și nouă de persoane care nu au nevoie de remușcare”⁸⁵. Acest mod de ființă (*modus*) este egal valid pentru lucruri joase și nobile, pentru lucruri mortale și lucruri divine.

Aceasta este cert chintesența a ceea ce a avut Pavel de spus, dar exprimat într-un drum non-descriptiv, conceptual: fără apelarea la o interpretare pur teologică, eclipsează muchia lamentărilor lui Pavel și cea a acuzațiilor latente, de care doar *argumentum ad hominem*, întrebarea de tipul Iov „Cine ești *tu* să întrebi astfel de întrebări și să ridici astfel de obiecții?”, putea să-l salveze.

În refutarea lui Augustin a stoicismului putem vedea o transformare și o solidificare similară adusă prin mijloacele gândirii conceptuale. Ceea ce era în actual scandalos în acea doctrină nu era că omul putea spune „Nu” realității, ci că acest Nu nu era destul; în ordine de a găsi tranchilitatea, i s-a spus omului că trebuie să-și antreneze voința să spună „Da” și să-și „lase voința să fie ca evenimentele să se întâmple așa cum o fac”. Augustin înțelege că această submisivitate voită presupune o limitare severă a însăși capacității de voință. Deși în vederea sa fiecare *velle* este acompaniat de un *nolle*, libertatea

facultății este limitată deoarece nicio ființă creată nu poate voi împotriva creației, pentru că aceasta ar fi — chiar și în cazul suicidului — o voință direcționată nu doar împotriva contravoirii, ci împotriva existenței subiectului voitor și ne-voitor. Voința, facultatea ființei vivante, nu poate spune „Mai degrabă nu aș *fi*” sau „Aș prefera nimic-itate ca atare”. Oricine care spune „Mai degrabă nu aș exista decât să fiu înfericit” nu poate fi crezut, deoarece în timp ce spune asta e încă vibrant.

Totuși asta poate fi astfel fiindcă a fi vibrant întotdeauna implică o dorință de a continua în ființă; prin urmare, cei mai mulți oameni preferă „să fie înferiți decât să fie nimic de tot”. Dar ce e cu cei care spun „Dacă aș fi fost consultat înainte de a fi existat, aș fi preferat să nu exist decât să fiu înfericit”? Ei nu au considerat că până și această propoziție este statuată din temeiul ferm al Ființei; dacă ar considera materia adecvat, ei ar găsi că tocmai înfericirea lor îi face, pentru a spune astfel, să existe mai puțin decât își doresc; ia niște existență de la ei. „Gradul înfericirii lor este corespunzător cu distanța de ceea ce *este* în cel mai mare grad [*quod summe est*]” iar astfel în afara ordinii temporale, care este încărcată cu non-existență — „pentru că lucrurile temporale nu au nicio existență înainte de a exista; cât ele există, ele trec; odată ce au trecut, nu vor mai exista iar”. Toți oamenii înfrică moartea, iar acest simțământ este „mai adevărat” decât orice opinie ce te-ar conduce „să gândești că ar trebui să voiești să nu exiști”, pentru că faptul este că „a începe să exiști este aceeași cu a înainta înspre non-existență”. În scurt, „toate lucrurile prin chiar faptul că *sunt* sunt bune”, răul și păcatul inclusiv; iar asta nu doar datorită originii lor divine și datorită credinței într-un Zeu-Creator, ci și pentru că propria ta existență te împiedică atât de la a gândi, cât și de la a voi absoluta non-existență. În acest context ar trebui să fie notat că Augustin (deși aproape tot din ceea ce am citat aici este tras din ultima parte a lui *De libero arbitrio voluntatis*) nicăieri nu cere, așa cum face Eckhart mai târziu, ca „un om bun trebuie să-și conformeze voința la voința divină, astfel încât el să voiască ceea ce Zeul voiește; prin urmare, dacă Zeul m-a voit să păcătuiesc, eu nu voi voi să nu fi comis

păcatul; aceasta este adevărata mea repentanță {repentance}”⁸⁶.

Ceea ce inferă Augustin din această teorie a Ființei nu este Voirea, ci Lauda: „Dă mulțumire că tu ești”; „laudă toate lucrurile pentru chiar faptul că ele sunt”. Evită a spune nu doar „Ar fi fost mai bine dacă [păcătoșii] nu ar fi existat”, dar și ‘Ei trebuiau făcuți diferit’. Și aceeași este adevărat pentru fiecare lucru, deoarece „toate lucrurile au fost create în ordinea lor proprie”, iar dacă tu „îndrăgești să cauți fault în deșert”, fă astfel doar deoarece poți compara „cu ceea ce este mai bun”. Este „ca și cum un om care a prins prin rațiunea sa rotunditatea perfectă devine dizgustat” deoarece nu a putut-o găsi în natură. El ar trebui să fie plin de grație pentru a fi avut idea de rotunditate⁸⁷.

În partea anterioară, am vorbit de antica noțiune grecească că toate aparițiile, întrucât ele *apar*, nu doar implică prezența creaturilor sentiente capabile de a le percepe, dar și cer recunoștință și *laudă*. Această noțiune a fost un fel de justificare filozofică a poeziei și a artelor; alienarea-lumii, care a precedat ridicării gândirii stoice și creștine, a reușit în a o oblitera din tradiția noastră a filozofiei — deși niciodată în întregime din reflecțiile poetilor. (O poți încă găsi, foarte emfatic exprimată, în W.H. Auden — care vorbește de „acea comandă singulară/ Eu nu stau-sub,/ *Lăudat aceea ce acolo este pentru ființă*,/ Care trebuie ascultat, căci/ Pentru ce alta sunt făcut,/ Acordând sau disacordând?”⁸⁸ —, în poetul rus Osip Mandelstam, și, desigur, în poezia lui Rainer Maria Rilke.) Acolo unde o găsim într-un context strict creștin deja are o savoare argumentativă inconfortabilă, ca și cum ar fi doar o inferență necesară din credința inchestionată într-un Zeu-Creator, ca și cum creștinii ar fi legați prin datorie să repete cuvintele Zeului după Creație — „Iar Zeul a văzut totul... și... era foarte bine”. În orice caz, observațiile lui Augustin asupra imposibilității nevoirii absolute deoarece nu poți ne-voi propria existență în timp ce ne-voiești — prin urmare nu poți ne-voi absolut nici măcar prin comiterea suicidului — sunt o refutare efectivă a trucurilor mintale recomandate de filozofii stoici oamenilor

pentru a se retrage din lume cât sunt încă în ea.

...

Ne întoarcem la chestiunea Vuirii în *Confesiuni*, care sunt aproape în întregime non-argumentative și bogate în ceea ce azi am numi descrieri „fenomenologice”. Pentru că deși Augustin începe prin a conceptualiza poziția lui Pavel, el merge mult dincolo de asta, de asemenea dincolo de primele sale concluzii conceptuale — că „a voi și a fi capabil de a performa nu sunt același”, că „legea nu ar comanda dacă nu ar fi nici o vuire, nici grația nu ar ajuta dacă voirea ar fi destul”, că este modul de ființă alocat minții de a percepe doar prin succesiunea de opoziționali, ziua devenind noapte și noaptea devenind zi, și învățăm asupra justiției doar prin experiențarea in justiției, asupra curajului doar prin incuraj, și mai departe. Reflectând asupra a ceea ce s-a întâmplat cu el în cursul „contenției aprinse prin care s-a angajat cu sine” înainte de conversia sa, el a descoperit că interpretarea lui Pavel asupra unei ciocniri între carne și spirit era strâmbă. Pentru că „mult mai ușor asculta corpul meu cea mai slabă vuire a suflării în a-și mușca ramurile la zvâcnirea sa decât s-a ascultat suflarea mea pe sine în a purta această mare vuire care putea fi făcută doar în vuire”⁸⁹. Prin urmare problema nu era natura duală a omului, jumătate carnală și jumătate spirituală; ea era de găsit în însăși facultatea de Vuire.

„De unde este această monstruozitate? Și de ce este?... Mintea comandă corpul, și este ascultată instantaneu; mintea se comandă pe sine și este rezistată?” („*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?*”) Corpul nu are o vuire a sa și este obedient minții deși este diferită de corp. Dar în momentul când „mintea comandă minții să voiască, și mintea nu este ceva diferit, totuși aceasta nu [voiește]. De unde este această monstruozitate și de ce? Spun ca comandă ca ea să voiască un lucru, și nu ar da comanda decât dacă ar voi, și nu face ceea ce este comandat”. Poate, continuă el, aceasta poate fi explicat printr-o slăbiciune a vuirii, o lipsă de comitere: mintea poate „nu voiește în întregime, iar astfel nu comandă în întregime...”

și prin urmare ceea ce comandă nu *este*". Dar cine face comanda aici, mintea sau voirea? Mintea (*animus*) comandă voirea și ezită astfel încât voirea nu primește o comandă inechivocă? Răspunsul este nu, pentru că „este voirea [cea care] comandă aici încât să fie o voire, nu o altă voire [așa cum ar fi cazul dacă *mintea* ar fi divizată între vouri conflictuante], ci însăși aceeași voire”⁹⁰.

Ruptura are loc în voirea însăși; conflictul nu se ridică nici dintr-o ruptură între minte și voire, nici dintr-o ruptură între carne și minte. Asta e atestat chiar de faptul că Voirea întotdeauna vorbește în imperative: „Tu vei voi”, își spune Voirea sieși. Doar Voirea însăși are puterea de a emite astfel de comenzi, iar „dacă voirea ar fi ‘întreagă’, nu s-ar comanda pe sine să fie”. Este în natura Voirii să se dubleze pe sine, iar în acest sens, unde este o voire, sunt întotdeauna „două vouri și niciuna dintre ele nu este întreagă [*tota*], iar ceea ce este prezent uneia este absent celeilalte”. Pentru această rațiune ai întotdeauna nevoie de două rațiuni antagonice pentru a voi; nu este „prin urmare monstruos parțial a voi și parțial a ne-voi” („*Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle*”). Problema este că este același ego voitor care simultan voiește și ne-voiește: „Am fost Eu cel care a voit, Eu care a ne-voit, Eu, Eu însuși; Eu nici nu am voit total, nici nu am ne-voit în întregime” — iar asta nu înseamnă că Eu am fost „două minți, una bună, cealaltă rea”, ci că rumoarea celor două vouri în una și aceeași minte „mă lasă în-bucățit”⁹¹.

Maniheeni au explicat conflictul prin asumția a două naturi contrare, una bună și una rea. Dar „dacă ar fi atât de multe naturi contrare pe câte vouri sunt care le rezistă, atunci nu ar fi două naturi, ci multe”. Pentru că găsim același conflict al voirilor unde nu este în seamă nicio alegere între bine și rău, unde ambele vouri trebuiesc chemate rele sau bune. Oricând un om încearcă să vină cu o decizie în asemenea materii, „găsești suflarea unului fluctuând între vouri variate”. Presupunem că cineva încearcă să-și facă mintea între „a merge la circ sau la teatru, dacă ambele sunt deschise în aceeași zi;

sau, trei, să jefuiască casa unui altul... sau, patru, să comită adulter... toate acestea întâlnindu-se împreună în aceeași joncțiune a timpului, și toate fiind egal dorite, care nu pot fi acționate în același timp”. Aici avem patru voci, toate rele și toate conflictuând una cu alta și „randând” ego-ul voritor. Iar același este adevărat și pentru „voirile care sunt bune”⁹².

Augustin nu spune aici cum aceste conflicte sunt rezolvate cu excepția că el admite că într-un moment cert o țintă este aleasă „încotro unul întreg va putea fi purtat de ceea ce înainte era divizat în mult”. Dar vindecarea vocii, și asta este decisiv, nu vine prin grația divină. La finalul *Confesiunilor* el se întoarce încă odată la problemă și bazându-se pe anumite considerații foarte diferite care sunt argumentate explicit în *Asupra Trinității* (pentru care va cheltui cincisprezece ani scriind, din 400 până în 416), el diagnostică voirea unificantă ultimată care în eventual decide conduita omului ca *Iubire*.

Iubirea este „greutatea suflării”, legea sa de gravitaționare, ceea ce aduce mișcarea suflării la repausul său. Cumva influențat de fizica aristoteliană, el ține că scopul la toată mișcarea este repausul, iar acum înțelege emoțiile — mișcările suflării — în analogie cu mișcările lumii fizicale. Pentru că „nimic altceva nu doresc corpurile prin greutatea lor decât ceea ce suflările doresc prin iubirea lor”. Prin urmare, în *Confesiuni*: „Greutatea mea este iubirea mea; de ea sunt purtat acolo oriunde sunt purtat”⁹³. Gravitatea suflării, esența a cine cineva este, și care ca atare este inscrutabilă ochilor umani, devine manifestă în iubire.

Să reținem următoarele. Primul: ruptura între Voire este un conflict, și nu un dialog, și este independent de conținutul care este voit. O voire rea nu este mai puțin ruptă decât o voire bună și invers. Doi: voirea ca comandant al corpului nu este mai mult decât un organ executiv al minții și ca atare este destul de inproblematic. Corpul ascultă mintea deoarece nu posedă niciun organ care ar putea face dizobediința posibilă. Voirea, adresându-se pe sine sieși, ridică contra-voirea deoarece schimbul e în întregime mintal; un concurs este posibil doar

între egali. O voință care ar fi „întreagă”, fără o contra-voință, nu ar mai putea fi o voință, adecvat vorbind. Trei: deoarece este în natura voinței să comande și să demande obediență, este de asemenea în natura voinței să fie rezistentă. În final: în cadrul-de-lucru al *Confesiunilor*, nicio soluție la ghicitoarea acestei facultăți „monstruoase” nu este dată; cum voința, divizată împotriva sa, în final ajunge la momentul în care devine „întreagă” rămâne un mister. Dacă acesta este drumul prin care voința funcționează, cum de ajunge vreodată la a mă mișca să acționez — de a prefera, de pildă, jaful sau adulterul? Pentru că „fluctuațiile suflării” lui Augustin între multe scopuri egal dezirabile sunt destul de diferite de deliberațiile lui Aristotel, care con-cernează nu scopuri ci mijloacele pentru un scop care este dat de natura umană. Niciun astfel de arbitru ultimat nu apare în analiza principală a lui Augustin cu excepția finalului *Confesiunilor*, atunci când deodată începe să vorbească asupra Voinței ca un fel de Iubire, „greutatea suflării noastre”, dar fără a da vreo seamă de această ecuație stranie.

O asemenea soluție este evident necesară, deoarece știm că aceste conflicte ale ego-ului voitor sunt în final rezolvate. În actual, cum voi arăta ulterior, ceea ce pare ca un *deus ex machina* în *Confesiuni* este derivat dintr-o teorie diferită a Voinței. Dar înainte de a ne întoarce înspre *Asupra Trinității*, ar fi poate util să ne oprim să vedem cum aceeași problemă este tratată în termeni de conștiință de către un gânditor modern.

John Stuart Mill, examinând întrebarea voinței libere, sugerează că „confuzia de idei” curentă în această arie filozofică „trebuie... să fie foarte naturală minții umane”, și descrie — mai puțin vivid și de asemenea mai puțin precis, dar în cuvinte straniu similare cu cele pe care tocmai le-am auzit — conflictele la care este subiect ego-ul voitor. Este strâmb, insistă el, a le descrie ca „având loc între mine și o putere străină, pe care o cuceresc sau de care sunt supra-venit. [Pentru că] este evident că ‘Eu’ sunt ambele partide din concurs; conflictul este între eu și mine... Ceea ce cauzează ca Eu, sau, dacă dorești, ca Voința mea, să fie identificată cu o parte mai degrabă decât

alta, este că unul dintre Eu reprezintă o stare mai *permanentă* a simțămintelor mele decât o face cealaltă”.

Mill a avut nevoie de această „permanență” deoarece el „a disputat în întregime că suntem conștiinzi de a fi capabili să acționăm în opoziție cu cea mai mare dorință sau aversie”; el prin urmare a trebuit să explice fenomenul regretului. Ceea ce a descoperit atunci a fost că „după ce temptarea a fost cedată [anume, cea mai puternică dorire a momentului], dezirantul ‘Eu’ va veni la un sfârșit, dar copleșitul-de-conștiind ‘Eu’ ar putea *endura* până la sfârșitul vieții”. Deși acest endurant, copleșit-de-conștiind ‘Eu’ nu joacă niciun rol în considerațiile ulterioare ale lui Mill, aici sugerează intervenția a ceva, numit „conștiință” sau „caracter”, care supraviețuiește la toate volițiile și doririle singulare, limitate temporal. Potrivit lui Mill, „eul endurant”, care se manifestă pe sine doar după ce voliția și-a ajuns la sfârșit, ar trebui să fie similar cu ceea ce a împiedicat pe măgarul lui Buridan de a înfometa între două grămezi de paie egal de bine-mirositoare: „din simplă lasitudine... combinată cu senzația de foame”, animalul „ar înceta să gândească la obiectele rivale”. Dar asta Mill ar putea cu greu admite, pentru că „eul endurant” este desigur unul dintre „partidele din concurs”, iar atunci când el spune că „obiectul educației morale este de a educa voirea”, el asumă că este posibil a învăța unul dintre partide să câștige. Educația intră aici ca *deus ex machina*: propunerea lui Mill se bazează pe o asumție inexamnată — așa cum filozofii morali adoptă des cu mare confidență și care în actual nu poate fi nici aprobată, nici dizaprobată⁹⁴.

Această stranie confidere nu poate fi așteptată de la Augustin; ea s-a ridicat mult mai târziu pentru a neutraliza, cel puțin în sfera eticii și, pentru a spune așa, prin fiat, dubiul universal care caracterizează epoca modernă — pe care Nietzsche, corect, mă gândesc, a chemat-o „epoca suspiciunii”. Atunci când oamenii nu au mai putut *lăuda*, și-au întors cele mai mari eforturi conceptuale înspre a *justifica* Zeul și Creația sa în teodicee. Dar desigur și Augustin a avut nevoie

de niște mijloace de redempție pentru Voire. Grația divină nu va mai ajuta odată ce a descoperit că ruptura Vuirii este aceeași și pentru voirea rea și pentru voirea bună; este destul de dificil de imaginat grația gratuită a Zeului decidând dacă ar trebui să mă duc la teatru sau să comit adulter. Augustin își găsește soluția într-o apropiere complet nouă de problemă. El sub-ia acum să investigheze Voirea nu în izolare de celelalte facultăți mintale, ci în interconectivitate cu ele; întrebarea conducătoare este acum: Ce funcție are voirea în viața minții ca întreg? Iar datum-ul fenomenal care a sugerat răspunsul chiar înainte ca acesta să fie găsit și ex-liniat corect este curios precum „eul enduring” al lui Mill. În cuvintele lui Augustin, este „că acolo este Unul în mine care este mai mult eu însumi decât eu”⁹⁵.

Pătrunderea dominantă al tratatului *Asupra Trinității* este derivată din misterul trinității creștine. Tată, Fiu, și Sfânt Duh, trei substanțe atunci când fiecare este relaționat cu sine, pot în același timp să formeze un Unul, insigurând astfel că dogma nu semnifică o ruptură de monoteism. Unitatea vine deoarece toate cele trei substanțe sunt „mutual predicate relativ” una la alta fără a-și pierde existența „în propria lor substanță”. (Acesta nu este cazul, de pildă, atunci când culoarea și obiectul colorat sunt „mutual predicate” în relația lor una cu alta, pentru că culoarea nu are „o substanță proprie în sine, deoarece corpul colorat este o substanță dar culoarea este *în* o substanță”⁹⁶.)

Paradigma pentru o relațietate mutual predicată a „substanțelor” independente este *prietenia*: doi oameni care sunt prieteni pot fi spuși a fi „substanțe independente” întrucât ei sunt relaționați la ei; ei sunt prieteni doar relativ la fiecare. O pereche de prieteni formează o unitate, un Unul, întrucât și pe cât sunt prieteni; în momentul în care prietenia încetează ei sunt din nou două „substanțe”, independente una de alta. Asta demonstrează că ceva-corp sau ceva-lucru pot fi un Unul atunci când sunt relaționați doar cu sine dar încă să fie astfel relaționați la altul, atât de intim *legați* împreună, încât cei doi pot apărea ca un Unul fără a-și schimba „substanța”,

pierzându-și independența substanțială și identitatea. Acesta este drumul Sfintei Treimi: Zeul rămâne Unul cât e relaționat doar la Sine, dar El este trei în unitatea cu Fiul și Sfântul Duh.

Punctul aici este că o astfel de relațietate mutual predicată poate avea loc doar între „egali”; prin urmare unul nu o poate aplica la relaționalitatea dintre corp și suflare, dintre omul carnal și omul spiritual, chiar dacă ei apar întotdeauna împreună, deoarece suflarea este evident principiul regulant. Totuși, pentru Augustin, misteriosul trei-întru-unu trebuie să fie găsit undeva în natura umană deoarece Zeul a creat omul în propria Lui imagine; și deoarece este tocmai mintea omului care-l distinge de toate celelalte creaturi, trei-întru-unul este probabil a fi găsit în structura minții.

Găsim primele indicații a acestei noi linii de investigare la sfârșitul *Confesiunilor*, lucrarea care precede cel mai aproape *Asupra Trinității*. Acolo, pentru prima dată, își are loc pentru el să folosească dogma teologică a trei-întru-unu-lui ca un principiu filozofic general. El cere cititorului să „considere aceste trei lucruri care sunt în el... [și] nu sunt altele decât Trinitatea... cele trei lucruri de care vorbesc sunt a Fi, a Cunoaște, a Voi. [Cele trei sunt interconectate] Pentru că Eu Sunt, și Eu Cunosc, și Eu Voiesc; Eu Sunt Cunoscând și Voind; și Eu mă cunosc pe mine Fiind și Voind; și Eu Voiesc să Fiu și să Cunosc. În acestea trei lasă-l să dis-cearnă pe cel care poate cât de inseparabile sunt o viață, o minte, o esență; în final, cât de inseparabilă este o distincție, și totuși este o distincție”⁹⁷. Analogia desigur nu înseamnă că Fiirea este o analogie a Tatălui, Cunoașterea o analogie a Fiului, și Voirea a Sfântului Duh. Ceea ce-l interesează pe Augustin este doar că „Eul” mintal conține aceste trei lucruri diferite care sunt inseparabile și totuși distincte.

Triada Fiirii, Vuirii, și Cunoașterii are loc doar în formula destul de tentativă a *Confesiunilor*: evident Fiirea nu are loc aici, deoarece nu este o facultate a minții. În *Asupra Trinității*, cea mai importantă triadă mintală este Memoria, Intelectul, și Voirea. Aceste trei facultăți sunt „nu trei minți,

ci o minte... Ele sunt mutual referate una la alta... și fiecare este comprehendată de” celelalte două și se relatează pe sine la ele: „Eu amintesc că Eu am memorie, înțelegere, și voire; și Eu înțeleg că Eu înțeleg, voiesc, și amintesc; și Eu voiesc că Eu voiesc, amintesc, și înțeleg”⁹⁸. Aceste trei facultăți sunt egale în rang, dar Un(ul-)itatea lor este datorată Voirii.

Voirea îi spune memoriei ce să rețină și ce să uite; îi spune intelectului ce să aleagă pentru înțelegerea sa. Memoria și Intelectul sunt ambele contemplative și, ca atare, pasive; este Voirea cea care le face să funcționeze și eventual „le leagă împreună”. Și doar când prin virtutea uneia dintre ele, anume, prin Voire, cele trei sunt „forțate într-unu vorbim de *gândire*” — *cogitatio*, pe care Augustin, jucându-se cu etimologia, o derivă din *cogere* (*coactum*), a forța împreună, a uni forțial. („*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*”⁹⁹.)

Forța de legare a Voirii funcționează nu doar în activitate pur mintală; ea este manifestă și în percepția sentică. Acest element al minții este ceea ce face senzația plină de sens: în fiecare act de vedere, spune Augustin, trebuie să „distingem următoarele trei lucruri... obiectul pe care îl vedem... iar acesta poate exista natural înainte de a fi fost văzut; doi, vederea care nu a fost acolo înainte să fi perceput obiectul... și trei, puterea care fixează simțul de vedere asupra obiectului... anume, atenția minții”. Fără cea din urmă, o funcție a Voirii, avem doar „impresii” senzoriale fără o actuală percepere a lor; un obiect este *văzut* doar atunci când ne concentrăm mintea noastră asupra percepției. Putem vedea fără a percepe, și auzi fără a asculta, așa cum se întâmplă frecvent atunci când suntem cu mintea absentă. „Atenția minții” este necesară de a transforma senzația în percepție; Voirea care „fixează simțul asupra acelui lucru pe care îl vedem și le leagă pe ambele împreună” este esențial diferită de ochiul văzător și obiectul vizibil; este minte și nu corp¹⁰⁰.

Mai mult, prin fixarea minții noastre asupra a ceea ce vedem sau auzim îi spunem memoriei noastre ce să-și

amintească și intelectului nostru ce să înțeleagă, după ce obiecte să se ducă în căutarea cunoașterii. Memoria și intelectul s-au retras din aparițiile din afară și se ocupă nu cu acestea în sine (copacul adevărat), ci cu imagini (copacul văzut), iar aceste imagini în clar sunt înăuntrul nostru. În alte cuvinte, Voirea, prin virtutea *atenției*, prima dată unește organele noastre sentice cu lumea reală pe un drum plin de sens, iar apoi trage, pentru a spune așa, această lume din afară în noi și o pregătește pentru operații mintale: să fie amintită, înțeleasă, asertată sau negată. „Concentrându-l exclusiv asupra fantaziilor interioare și întorcând ochiul minții complet în departe de corpurile care ne înconjoară simțurile”, venim „asupra unei asemănări atât de puternice cu speciile corporale exprimate de memorie” încât este greu a spune dacă le vedem sau doar le imaginăm. „Atât de mare este puterea minții asupra corpului” încât pura imaginație „poate ridica organele genitale”¹⁰¹. Iar această *putere* a minții este datorată nu Intelectului sau Memoriei, ci doar Voirii care unește interioritatea minții cu lumea din afară. Poziția privilegiată a omului înăuntrul Creației, în lumea din afară, este datorată minții care „imaginează înăuntru, dar care imaginează lucruri care sunt din afară. Pentru că nimeni nu ar putea folosi aceste lucruri [ale lumii din afară]... doar dacă imaginile lucrurilor sensibile ar fi reținute în memorie, și doar dacă... aceeași voire [ar fi] adaptată atât la corpuri din afară, dar și la imaginile lor dinăuntru”¹⁰².

Voirea ca forță unifiantă ce leagă aparatul senzorial al omului de lumea din afară și apoi unește împreună diferitele facultăți mintale ale omului are două caracteristici care au fost în întregime absente din descrierile variate ale Voirii pe care le-am avut până acum. Voirea putea fi într-adevăr înțeleasă ca „arcul motor al acțiunii”; direcționând atenția simțurilor, prezidând asupra imaginilor impresate asupra memoriei, și asigurând intelectului materialul pentru înțelegere, Voirea pregătește temeiul pe care acțiunea poate lua loc. Această Voire, unul este tentat a spune, este atât de ocupată pregătind acțiunea încât cu greu are timp să fie prinsă în controversa cu propria sa contra-voire. „Și așa cum în bărbat și în femeie

este o carne în doi, astfel natura minții [Voirea] enbrățișează intelectul nostru și acțiunea, sau consiliul nostru și execuția... așa cum a fost spus despre aceia: 'Ei vor fi doi într-o carne', poate fi spus și despre aceștia [omul interior și omul din afară]: 'Doi într-o minte'¹⁰³.

Aici este o primă intimare a anumitor consecințe pe care Duns Scotus mult mai târziu le va trage din voluntarismul augustinian: redempția Voirii nu poate fi mintală și nici nu vine prin intervenție divină; redempția vine de la act, care — de dese ori ca un „*coup d'état*”, în fraza fericită a lui Bergson — întrerupe conflictul dintre *velle* și *nolle*. Iar prețul aceste redempții este, așa cum am văzut, *libertatea*. Așa cum a exprimat-o Duns Scotus (în sumarul unui comentator modern), „este posibil pentru mine să scriu în acest moment, cum este posibil pentru mine să nu scriu”. Eu sunt încă în întregime liber, și plătesc pentru această libertate prin faptul curios că Voirea întotdeauna voiește și ne-voiește în același timp: activitatea mintală în acest caz nu își exclude opozitul. „Totuși *actul* meu de a scrie își exclude opozitul. Printr-un act al voirii Eu mă pot determina pe mine să scriu, iar printr-un altul Eu pot decide să nu scriu, dar Eu nu pot să fiu simultan în act față de ambele lucruri împreună”¹⁰⁴. În alte cuvinte, Voirea este salvată prin încetarea de a voi și a începe să acționeze, iar această încetare nu poate origina într-un act al voirii-de-a-nu-voi deoarece aceasta ar fi doar o altă voliție.

În Augustin, ca și mai târziu în Duns Scotus, soluția pentru conflictul interior al Voirii vine printr-o transformare a Voirii însăși, transformarea sa în *Iubire*. Voirea — văzută în aspectul său operativ funcțional ca un agent de cuplare, de legare — poate fi de asemenea definită ca Iubire (*voluntas: amor seu dilectio*¹⁰⁵), pentru că Iubirea este evident cel mai de succes agent de cuplare. În Iubire, sunt din nou „trei lucruri: cel care iubește, și ceea care este iubit, și Iubirea... [Iubirea] este o anumită viață care cuplează... împreună două lucruri, anume, pe cel care iubește și ceea ce este iubit”¹⁰⁶. Pe același drum, Voirea qua atenție era necesarizată de a efecta percepția prin cuplarea împreună pe cel cu ochi de văzut cu ceea ce

este vizibil; este doar că forța unifiantă a iubirii este mai puternică. Pentru că ceea ce iubirea unește este „miraculos lipit împreună” astfel încât este o coeziune între iubitor și iubit — „*cohaerent enim mirabiliter glutino amoris*”¹⁰⁷. Marele avantaj al transformării nu este doar forța mai mare a Iubirii în unificarea a ceea ce rămâne separat — atunci când Voirea care unește „forma corpului care este văzut și imaginea sa care se ridică în simț, anume, în vedere... este atât de violentă încât [păstrează simțul *fixat* asupra vederii odată ce a fost format], poate fi numită iubire, sau dorință, sau pasiune”¹⁰⁸ —, ci și că iubirea, ca distinctă de voire și dorință, nu este epuizată atunci când își atinge scopul, ci permite minții „să rămână *statornică* în ordine de a se *enbucura*” de el.

Ceea ce voirea nu este capabilă de a îndeplini este această enbucurare statornică; voirea este dată ca facultate mintală deoarece mintea „nu-și este suficientă sieși” și „prin nevoia și dorința sa, ea devine excesiv doritoare după propriile acțiuni”¹⁰⁹. Voirea decide cum să *folosească* memoria și intelectul, anume, „le referă la altceva”, dar nu știe cum „să folosească bucuria, și nici speranța, ci doar lucrul actual”¹¹⁰. Aceasta este rațiunea pentru care voirea nu este niciodată satisfăcută, pentru că „satisfacția înseamnă că voirea este în repaus”¹¹¹, și nimic — cert nu speranța — nu poate opri lipsa de repaus a vuirii „decât enduranța”, enbucurarea tăcută și durată a ceva prezent; doar „forța iubirii este atât de mare încât mintea trage în ea acele lucruri asupra cărora a reflectat de mult cu iubire”¹¹². Întreaga minte „este în aceste lucruri asupra cărora gândește cu iubire”, iar acestea sunt lucrurile „fără care nu poate gândi asupra sa”¹¹³.

Emfaza aici este asupra minții *gândindu-se* la sine, iar iubirea care oprește tumultul și lipsa de repaus a vuirii este nu iubirea lucrurilor tangibile, ci a „amprentelor” pe care „lucrurile sensibile” le-au lăsat pe interioritatea minții. (De-a lungul tratatului, Augustin este atent să distingă între gândire și cunoaștere, sau între înțelepciune și cunoaștere. „Este un lucru a nu te cunoaște pe tine, și alt lucru a nu te gândi la tine”¹¹⁴.) În cazul Iubirii, „amprenta” durată pe care mintea

a transformat-o într-un lucru inteligibil nu ar fi nici unul care iubește, nici iubitul său, ci al treilea element, anume, Iubirea însăși, iubirea cu care iubiții se iubesc unul pe altul.

Dificultatea cu asemenea „lucruri inteligibile” este că deși ele sunt „prezente privirii minții cum.... lucrurile tangibile sunt prezente... simțurilor corpului”, un om „care ajunge [la ele] nu stă în ele... iar astfel un gând tranzitoriu este format asupra unui lucru care nu este tranzitoriu. Iar acest lucru tranzitoriu este comis memoriei... astfel încât să fie un loc la care gândirea să se întoarcă apoi”. (Exemplul pe care-l dă asupra duratei în mijlocul transcienței umane este tras din muzică. E ca și cum „unul ar fi să prindă [o melodie] trecând prin intervale de timp în timp ce stă departe de timp într-un fel de tăcere secretă și sublimă”; fără memoria care să înregistreze secvența sunetelor, unul nu ar putea nici „concepe melodia atât timp cât cântarea ar fi auzită”¹¹⁵.) Ceea ce Iubirea aduce este duranța, o perduranță de care mintea pare altfel incapabilă. Augustin a conceptualizat cuvintele lui Pavel din Scrisoarea pentru corinteni: „Iubirea niciodată nu sfârșește”; din cele trei care „stau” — Credința, Speranța, Iubirea — „cea mai mare [anume, cea mai durabilă] este iubirea” (I Corinteni 13:8).

Pentru a sumariza: această Voire a lui Augustin, care nu este înțeleasă ca o facultatea separată, ci în funcția sa în minte ca un întreg, unde toate facultățile singulare — memoria, intelectul, și voirea — sunt „mutual referate una la alta”¹¹⁶, își găsește redempția în a fi transformată în Iubire. Iubirea ca un fel de Voire endurantă și lipsită de conflict are o evidentă asemănare cu „Eul endurant” al lui Mill, cel care în final predomină în decizia voinții. Iubirea lui Augustin își exercită influența prin „greutate” — „voirea seamănă unei greutatei”¹¹⁷ — pe care o adaugă suflării, oprindu-i astfel fluctuațiile. Oamenii nu devin juști prin cunoașterea a ceea ce este just, ci iubind justiția. Iubirea este gravitatea suflării, sau în celălalt sens: „gravitatea specifică a corpurilor este, pentru a spune astfel, iubirea lor”¹¹⁸. Ceea ce este salvat, mai mult, în această transformare a concepției sale timpurii este puterea

Voirii de aserție și negare; nu este nicio aserție mai mare a unui ceva-lucru sau a unui ceva-corp decât să-l iubești, anume, a spune: Eu voiesc ca tu să fii — *Amo: Volo ut sis*.

Până aici, am lăsat într-o parte toate întrebările strict teologice și cu ele principala problemă pe care voirea liberă o prezintă la toată filozofia strict creștină. În primele secole după Hrist, existența universului putea fi exploatată ca emanație, exfluxul forțelor divine și anti-divine, necesitând niciun Zeu personal în spatele ei. Sau, urmând tradiția evreiască, putea fi exploatat ca o creație având o persoană divină ca autor. Autorul divin a creat lumea din propria Lui voință liberă și din nimicitate. Iar El a creat omul după imaginea Sa, anume, endotat, de asemenea, cu voință liberă. De atunci încolo, teoriile emanației au corespuns teoriilor fataliste sau deterministe ale necesității; teoriile creației trebuiau să se ocupe teologic de Libera Voință a Zeului, cel care a decis să creeze lumea și să reconcilieze această Libertate cu libertatea creaturii sale, omul. Întrucât Zeul este omnipotent (El poate supra-conduce voirea omului), și are pre-cunoaștere, libertatea umană pare să fi fost dublu anulată. Argumentul standard este atunci: Zeul doar pre-cunoaște, El nu obligă. Găsești argumentul și în Augustin, dar în partea sa cea mai bună propune o linie de gândire foarte diferită.

Mai devreme, am luat argumentele de bază puse în față de determinism și fatalism datorită marii lor importanțe pentru mintalitatea lumii antice, în special pentru antichitatea romană. Și am văzut, urmându-l pe Cicero, cum această raționare întotdeauna s-a sfârșit în contradicții și paradoxuri. Îți amintești așa numitul argument inert — atunci când ești bolnav, dacă te vei recupera sau nu este predestinat, prin urmare de ce să chemi un doctor; dar dacă chemi sau nu un doctor a fost și asta predeterminat, și mai departe. În alte cuvinte, toate facultățile tale devin *inerte* odată ce gândești de-a lungul acestor linii fără a trișa. Raționarea se bazează pe cauze antecedente; anume, se bazează pe trecut. Dar aceea în care ești interesat în actual este desigur viitorul. Vrei ca viitorul

să fie predictibil — „a fost să fie” —, dar în momentul în care începi să argumentezi de-a lungul acestor linii ești din nou împotriva unui alt paradox: „dacă eu pot prevedea că mâine voi fi ucis într-o prăbușire de avion, atunci mâine nu mă voi ridica din pat. Dar atunci nu voi mai fi ucis. Dar atunci eu nu am prevăzut corect viitorul”¹¹⁹. Eroarea în cele două argumente, cel relaționând la trecut, și cel relaționând la viitor, este aceeași: primul extrapolează prezentul înspre trecut, al doilea îl extrapolează înspre viitor, iar ambele presupun că extrapolatorul stă în afara sferei în care evenimentul real ia loc și că el, observatorul din afară, nu are nicio putere de a acționa — el însuși nu este o cauză. În alte cuvinte, deoarece omul însuși este parte integrată din procesul temporal, o ființă cu un trecut și cu o facultate specială pentru trecut, numită „memorie”, deoarece el trăiește în prezent și privește înspre viitor, el nu poate sări din ordinea temporală.

Am indicat mai devreme că argumentul determinismului își primește ascuțimea actuală doar dacă un Precunoscător este introdus care să stea în afara ordinii temporale și care privește la ceea ce se întâmplă din perspectiva eternității. Introducând un astfel de Precunoscător, Augustin a fost capabil să ajungă la cea mai dubioasă și de asemenea cea mai teribilă din învățăturile sale, doctrina predestinării. Nu suntem interesați aici în această doctrină, o perversă radicalizare a învățăturii lui Pavel că salvarea nu stă în lucrări, ci în credință și este dată prin grația Zeului — astfel încât nici măcar credința nu este în puterea omului. O găsești în unul din ultimele tratate, *Asupra Grației sau Liberei Voini*, scrisă împotriva pelagienilor care, referindu-se tocmai la doctrina Voinii anterioară a lui Augustin, au emfizat „meritele antecedentei voini bune” pentru recepția grației, care era dată complet gratuitar doar în iertarea păcatelor¹²⁰.

Argumentele filozofice, nu ale predestinării, ci pentru posibila co-existență a omniscienței Zeului și a voinii libere a omului, au loc într-o discuție din *Timaeus*-ul lui Platon. Cunoașterea umană e de „feluri variate”; oamenii cunosc pe drumuri diferite lucruri așa cum încă nu sunt, lucruri care sunt,

și lucruri care au fost. [Dar] nu în moda noastră privește El înainte la ceea ce este viitor, și nici nu privește El la ceea ce este prezent și nici înapoi la ceea ce este trecut, ci într-o manieră departe și profund diferită de drumurile noastre de gândire. Pentru că El nu trece de la asta la aceea [urmând în gândire ceea ce a schimbat din trecut în prezent în viitor], ci El vede totul în schimbare; încât toate lucrurile care [pentru noi] emerg temporal — viitorul care nu este încă, și prezentul care deja este, și trecutul care nu mai este — sunt comprehendate de El într-o stabilă și sempiternă prezență: El nici nu vede diferit cu ochii corpului și cu cei ai minții, pentru că El nu este compus din minte și corp: nici [El nu vede] în modă diferită acum-ul, înainte-ul, mai-târziu-ul; pentru că cunoașterea Lui, spre deosebire de a noastră, nu este o cunoaștere a trei timpuri diferite, prezent, trecut, și viitor, prin ale căror variații cunoașterea noastră este afectată... Și nici nu este nicio intenție care trece de la gând la gând în intuiția Sa lipsită de corp unde toate lucrurile pe care El le cunoaște sunt prezente împreună deodată. Pentru că El cunoaște toate timpurile fără noțiuni temporale, tot așa cum El mișcă toate lucrurile temporale fără mișcări temporale¹²¹.

În acest context, unul nu mai poate vorbi de *Precunoașterea Zeului*; pentru El, trecutul și viitorul nu există. Eternitatea, înțeleasă în termeni umani, este un mereu-persistent prezent. „Dacă prezentul ar fi mereu prezent... nu ar mai fi timp, ci eternitate”¹²².

Am citat acest argument pe lungime pentru că dacă unul poate asuma că este o *persoană* pentru care ordinea temporală nu există, atunci co-existența omniscienței Zeului și a liberei voinți a omului încetează să mai fie o problemă insolubilă. În cel mai puțin, ea poate fi apropiată ca parte a problemei a temporalității omului, anume, într-o considerare a tuturor facultăților noastre ca relaționate la timp. Această nouă vedere, explicată în *Orașul Zeului*, este pregătită în faimoasa a unsprezecea carte a *Confesiunilor*, la care ne întoarcem acum.

Privit în categorii temporale, „prezentul lucrurilor trecute este în memorie, prezentul lucrurilor prezente este în intuiția mintală [*contuitus* — o privire care strânge lucrurile împreună și care „plătește atenție” lor], iar prezentul lucrurilor viitoare este în expectare”¹²³. Dar aceste întreite prezenturi ale

minții nu constituie în sine timpul; ele constituie timpul doar deoarece ele trec una în alta „din viitor înspre prezent prin care trece în trecut”; iar prezentul este cel mai puțin durabil dintre ele, deoarece nu are un „spațiu” al său. Prin urmare timpul trece „de la ceea ce nu există încă, prin ceea ce nu are spațiu, la ceea ce nu mai există”¹²⁴. Timpul, prin urmare, nu poate fi posibil constituit de „mișcările corpurilor cerești”; mișcările corpurilor sunt „în timp” doar întrucât ele au un început și un sfârșit; iar timpul care poate fi măsurat este în mintea însăși, anume, „din timp încep să văd până când încetez să văd”. Pentru că „noi măsurăm în fapt intervalul de la un început oarecare până la un fel de sfârșit”, iar asta este posibil doar pentru că mintea reține în propriul prezent așteptarea a ceea ce nu este încă, căruia apoi „îi plătește atenție și o amintește atunci când trece prin”.

Mintea performează această acțiune temporalizantă în actul fiecărei zile: „Sunt pe punctul de a recita un psalm... Viața acestei acțiuni a mele este distenționată {distended} în memorie față de partea pe care am recitat-o deja și în așteptare față de partea pe care o voi recita. Atenția este prezent, prin care ceea ce a fost viitor este dus după [*traiciatur*], astfel încât să devină trecut”. Atenția, așa cum am văzut, este una dintre funcțiile majore ale Vuirii, marele unificator care, aici, în ceea ce Augustin numește „distenția minții”, leagă împreună timpurile timpului în prezentul minții. „Atenția stă și prin ea ceea ce va fi prezent procedă în a deveni ceva absent”, anume, trecutul. Și „aceeași se ține și pentru viața întreagă a omului”, care fără distenția minții nu ar fi niciodată un întreg; „aceeași [de asemenea] pentru întreaga eră a copiilor omului, din care toate viețile oamenilor sunt parte”, anume, întrucât această eră poate fi relatată ca o poveste continuă coerentă¹²⁵.

Din perspectiva, atunci, a temporalității facultăților umane, Augustin, în ultimul dintre marile tratate, *Orașul Zeului*, se întoarce încă odată la problema Vuirii¹²⁶. El indică principala dificultate: Zeul, „deși El însuși eternal și *fără început*, a cauzat timpul să aibă un început; iar omul, pe care nu l-a făcut înainte, El l-a făcut în timp”¹²⁷. Crearea lumii

și a timpului coincid — „lumea a fost făcută *nu* în timp, ci simultan cu timpul” — nu doar deoarece creația însăși implică un început, ci și pentru că creaturile vii au fost făcute înainte de facerea omului. „Acolo unde nu este o creatură a cărei mișcare schimbantă admite succesiune, acolo nu poate fi timp deloc... timpul fiind imposibil fără creatură”¹²⁸. Dar ce, atunci, a fost scopul Zeului în crearea omului, întreabă Augustin; de ce El a „voit să-l facă în timp”, el, „cel care nu L-a mai făcut înainte”? El cheamă această întrebare „un adânc într-adevăr” și vorbește de „adâncul incăutabil al acestui scop” al creării „*omului temporal* [*hominem temporalem*] care nu a fost niciodată înainte”, anume, o creatură care nu doar trăiește „în timp”, ci este esențial temporală, este, pentru a spune așa, esența timpului¹²⁹.

Pentru a răspunde „acestei întrebări foarte dificile a Zeului eternal creând lucruri noi”, Augustin găsește la început necesar a refuta conceptele filozofilor de timp ciclic, întrucât noutatea nu ar putea avea loc în cicluri. El dă apoi un răspuns foarte surprinzător întrebării de ce a fost necesar să fie creat Omul, departe de și deasupra tuturor creaturilor vii. În ordine, spune el, pentru a putea fi noutate, un *început* trebuie să existe; „iar acest început niciodată până atunci nu mai existase”, anume, nu înainte de crearea Omului. Prin urmare, ca un astfel de început „să poată fi, omul a fost creat unde niciun-corp nu era” („*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*”¹³⁰.) Și Augustin distinge aceasta de începutul creației folosindu-se de cuvântul „*initium*” pentru crearea Omului, dar „*principium*” pentru crearea cerului și pământului¹³¹. Cât pentru creaturile vii, făcute înainte de Om, ele au fost create „în numere”, ca ființe specii, spre deosebire de Om, care a fost creat în singular și continuă să fie „propagat de la individuali”¹³².

Este caracterul Omului de individualitate ceea ce expunează spunerea lui Augustin că înainte de el era „niciun-corp”, anume, niciun-corp pe care unul l-ar putea chema „persoană”; această individualitate se manifestă pe sine în Voire. Augustin propune cazul gemenilor identici, ambii „de

un temperament asemenea în corp și suflare”. Cum putem să-i distingem? Singura înzestrare prin care ei sunt distinși unul de altul este voirea lor — „dacă amândoi sunt tentați egal iar unul cedează și consimte tentației în timp ce celălalt rămâne inmișcat... ce cauzează asta dacă nu voirea lor în cazul... în care temperamentul lor este identic?”¹³³.

În alte cuvinte, și cumva elaborând asupra acestor speculații: Omul este pus într-o lume de schimbare și mișcare ca un nou început deoarece el cunoaște că începutul său este începutul sfârșitului său — „întreaga noastră viață nu e nimic dar o cursă spre moarte”¹³⁴. În acest sens, niciun animal, nicio ființă specie, nu are început sau sfârșit. Cu omul, creat în imaginea proprie a Zeului, o ființă a venit în lume care, deoarece a fost un început alergând spre sfârșit, putea fi înzestrată cu capacitatea voinii și ne-voinii.

În acest aspect, el era imaginea unui Zeu-Creator; dar deoarece el era temporal și nu eternal, capacitatea era în întregime direcționată înspre viitor. (Oriunde Augustin vorbește de cele trei timpuri, el accentuează primatul viitorului — precum Hegel, după cum am văzut; primatul Voinii printre facultățile mintale necesitează primatul viitorului în speculațiile timpului.) Fiecare om, ființă creată în singular, este un nou început prin virtutea nașterii sale; dacă Augustin ar fi tras consecințele acestor speculații, el ar definit oamenii nu, precum grecii, ca mortali, ci ca „natali”, și ar fi definit libertatea Voinii nu ca *liberum arbitrium*, libera alegere între voire și ne-voire, ci ca libertatea de care vorbește Kant în *Critica rațiunii pure*.

Facultatea sa a „începutului spontan a unei serii în timp”, care „având loc în lume poate avea doar un relativ prim început” și care este încă „un absolut prim început nu în timp ci în cauzalitate”, trebuie din nou invocată aici. „Dacă, de pildă, Eu în acest moment mă ridic de pe scaunul meu în completă libertate... o nouă serie, cu toate consecințele sale naturale *in infinitum*, își are începutul absolut în acest eveniment”¹³⁵. Distincția între un început „absolut” și unul „relativ” indică la același fenomen pe care-l găsim în distincția lui Augustin între

principium-ul Cerului și Pământului și *initium*-ul Omului. Iar dacă Kant ar fi cunoscut despre natalitatea filozofiei lui Augustin el ar fi fost de acord că libertatea unei spontaneități *relativ* absolute nu este mai înrușinantă pentru rațiunea umană decât faptul că oamenii sunt *născuți* — nou-veniți din nou și din nou într-o lume care i-a precedat în timp. Libertatea spontaneității este parte integrată a condiției umane. Organul său mintal este Voirea.

III. VOIRE ȘI INTELECT

11. Thomas d'Aquino și primatul Intelectului

Mai mult de acum patruzeci de ani, Etienne Gilson, marele revifcător al filozofiei creștine, vorbind la Aberdeen ca lectorator Gifford, s-a adresat pe sine revifcării magnifice a gândirii grecești în secolul treisprezece; rezultatul a fost o afirmație clasică și, mă gândesc, durabilă — *Spiritul Filozofiei Medievale* — asupra „principiului bazal a tuturor speculațiilor medievale”. El refera la *fides quaerens intellectum*, „credința cerând ajutorul intelectului” a lui Anselm care face astfel filozofia *ancilla theologiae*, slujnica teologiei. A fost întotdeauna pericolul ca slujnica să devină „metresă”, așa cum Papa Gregori IX a prevenit Universitatea din Paris, anticipând atacurile fulminante ale lui Luther asupra acestei *stultitia*, această prostie, cu mai mult de două sute de ani. Menționez numele lui Gilson, sigur nu pentru a invita la comparații — care mi-ar fi fatale — ci, mai degrabă, dintr-un înșimșământ de gratitudine și de asemenea în ordine de a explana de ce, în ceea ce urmează, voi evita discutarea materiilor care au fost ocupate acum atât de mult timp într-o cale atât de maestrală iar a căror rezultate sunt disponibile — chiar și broșate.

Opt sute de ani separă pe Thomas de Augustin, timp suficient nu doar pentru a face un sfânt și un Părinte al bisericii din episcopul din Hippo, dar și pentru a-i conferi o autoritate egală cu cea a lui Aristotel și aproape egală cu cea a apostolului Pavel. În Epocile Mijlocii o asemenea autoritate era de ultimă importanță; nimic nu era mai damnant pentru o nouă doctrină decât franca recunoaștere că era nouă; niciodată nu a fost mai dominant ceea ce Gilson a numit „ipsedixitism”. Chiar și atunci când Thomas e în dezacord expres cu o opinie, el are nevoie de un citat autoritativ pentru a stabili doctrina împotriva căruia va argumenta apoi. Pentru a fi siguri, asta avea cea de-a face cu absoluta autoritate a cuvântului Zeului, recordat în cărți, Vechiul și Noul Testament, dar punctul aici este că aproape *fiicare* autor care era cunoscut — creștin, evreu, musulman — era citat ca o „autoritate”, fie pentru adevăr, fie pentru un important inadevăr.

În alte cuvinte, atunci când studiem aceste lucrări medievale trebuie să ne amintim că autorii lor au trăit în mănăstiri — fără de care un asemenea lucru ca „istoria ideilor” în lumea Vestică nu ar exista — iar aceasta înseamnă că aceste scrieri au venit într-o lume a cărților. Dar reflecțiile lui Augustin, prin contrast, au fost intimat conectate cu experiențele sale; era important pentru el să le descrie în detaliu, și chiar când a tratat asemenea materii speculative ca originea răului (în dialogul timpuriu *Asupra Liberei Alegeri a Voinții*), rar i s-a întâmplat să citeze opiniile unui grup de oameni erudiți și valoroși asupra subiectului.

Autorii scolastici folosesc experiența doar pentru a da un exemplu suportând argumentul; experiența însăși nu inspiră argumentul. Ceea ce se ridică în actual din exemple este un tip curios de cazuistică, o tehnică de a aduce principiile generale să poarte cazurile particulare. Ultimul autor care încă să scrie clar de perplexitățile minții și suflării sale, în întregime nederanjat de con-cernări cărturești, a fost Anselm din Canterbury, iar asta a fost cu două sute de ani înainte de Thomas. Aceasta, desigur, nu este a spune că autorii scolastici erau in-con-cernați cu chestiunile actuale și doar inspirați de argument, ci a spune că intrăm acum într-o „epocă de comentatori” (Gilson), ale căror gânduri au fost întotdeauna ghidate de o autoritate scrisă, și ar fi o eroare gravă să credem că această autoritate a fost necesar sau chiar primar ecclesială sau scripturală. Totuși Gilson, a cărui mentalitate era atât de admirabil acordată la cerințele marelui său subiect, și care a recunoscut că „este datorită scripturii că este o filozofie care este creștină, [așa cum] este datorită tradiției grecești că creștinismul posedă o filozofie”, putea sugera serios că rațiunea pentru care Platon și Aristotel au eșuat să penetreze adevărul ultimat era a fi găsită în faptul infortunat că ei nu au avut „avantajul de a citi primele linii din Geneză... dacă ar fi făcut astfel, întreaga istorie a filozofiei ar fi fost diferită”¹.

Marea lucrare de maestru neterminată a lui Thomas, *Summa Theologica*, a fost original intenționată pentru scopuri pedagogice, ca un manual pentru noile universități. Ea enumeră

într-o manieră strict sistematică toate întrebările posibile, toate argumentele posibile, și prezumă a da răspunsuri finale la fiecare dintre ele. Niciun alt sistem ulterior de care cunosc nu poate rivaliza cu această codificare a adevărilor prezumant stabilite, *suma* cunoașterii coerente. Fiecare sistem filozofic țintește la a oferi minții fără odihnă un fel de habitat mintal, o casă sigură, dar niciunul nu a reușit atât de bine, și niciunul, mă gândesc, a fost atât de liber de contradicții. Oricine voitor de a face efortul mintal considerabil pentru a intra în acea casă era recompensat cu asigurarea că în multe sale camere nu se va găsi niciodată pe sine perplexat sau înstrăinat.

A-l citi pe Thomas este a învăța cum sunt construite astfel de domiciliu. Prima dată, Întrebările sunt ridicate în maniera cea mai abstractă dar non-speculativă; apoi, sunt sortate punctele de cercetare pentru fiecare întrebare, urmate de Obiecții care pot fi făcute pentru fiecare răspuns posibil; după care un „Pe din contra” introduce poziția opusă; doar atunci când aceste întreg temei a fost plasat urmează răspunsul lui Thomas, complet cu replici specifice la Obiecții. Această ordine schematică nu se alterează niciodată, iar cititorul răbdător suficient pentru a urma secvența de întrebare după întrebare, răspuns după răspuns, ținând seama de fiecare obiecție și fiecare poziție contrară, se va găsi pe sine vrăjit de imensitatea unui intelect care pare să știe tot. În fiecare instanță, un apel este făcut la o anumită autoritate, iar asta este în particular remarcabil atunci când argumentele care sunt refutate au fost aduse prima dată înainte sprijinite de o citare autoritativă.

Nu că citarea autorității este singura sau chiar calea dominantă de argumentare. Ea este întotdeauna acompaniată de un fel de demonstrație pur rațională, deobicei riguroasă. Nicio retorică, niciun fel de persuasiune nu este folosită vreodată; cititorul este con-pelat {compelled}, pentru că doar adevărul poate con-pela. Încrederea în adevărul con-pelant, atât de generală în filozofia medievală, este fără margine în Thomas. El distinge trei feluri de necesitate: necesitatea absolută, care este rațională — de pildă, că cele trei unghiuri ale unui triunghi

sunt egale cu două unghiuri drepte; necesitatea relativă, care este cea a utilității — de pildă, mîncarea este necesară pentru viață sau un cal este necesar pentru o călătorie; și coerciția impusă de un agent din afară. Iar din acestea doar ultima este „repugnantă voinții”². Adevărul con-pelă; nu comandă așa cum voirea comandă, și nu coercită. Este ceea ce Scotus a numit mai târziu *dictamen rationis*, „dictatul rațiunii”, anume, o putere care prescrie în forma spunerii (*dicere*) și a cărei forță își are limitele în limitațiile intercurului rațional.

Cu nedepășită claritate, Thomas distinge între două facultăți „aprehensive”, intelectul și rațiunea; acestea au propriile lor facultăți intelectual apetitive, voirea și *liberum arbitrium* sau libera alegere. Intelectul și rațiunea se ocupă cu adevărul. Intelectul, de asemenea numit „rațiune universală”, se ocupă cu adevărul matematical sau auto-evident, principii prime ne avînd nevoie de demonstrație pentru a fi adsentate, pe cînd rațiunea, sau rațiunea particulară, este facultatea prin care tragem concluzii particulare din propoziții universale ca în silogisme. Rațiunea universală este prin natură contemplativă, în timp ce tema rațiunii particulare este să „vină de la un lucru la cunoașterea unui altuia, și astfel... raționăm asupra concluziilor, care sunt cunoscute din principii”³. Acest proces raționant discursiv domină toate scrierile lui. (Epoca Luminării a fost numită Epoca Rațiunii — care poate fi sau nu o descriere aptă; aceste secole ale Epocii Mijlocii sunt cert cele mai bine numite Epoca Raționării.) Distincția ar fi că adevărul, perceput doar prin intelect, este revelat și con-pelă mintea fără altă activitate din partea minții, pe cînd în procesul raționant discursiv mintea se con-pelă pe sine.

Procesul raționant argumentativ este setat în mișcare de credința unei creaturi raționale a cărui intelect se întoarce natural la Creatorul său pentru ajutor în a căuta „o asemenea cunoaștere a ființei adevărate” care El este „așa cum stă în puterea rațiunii naturale”⁴. Ceea ce a fost revelat credinței în Scriptură nu a fost subiect dubiului mai mult decît auto-evidența primelor principii a fost îndubiată de către filozofia greacă. Adevărul este con-pelant. Ceea ce distinge această putere

de compulsie în Thomas de necesitația grecescului *alētheia* nu este că revelația decisivă vine din afară, ci că „la adevărul promulgat din afară prin revelație a răspuns lumina rațiunii dinăutru. Credința, *ex auditu* [de pildă, Moise ascultând vocea divină], deodată a trezit o coardă respondentă”⁵.

Dacă unul vine la Thomas și Duns Scotus de la Augustin, cea mai remarcabilă schimbare este că niciunul dintre ei nu este interesat în problematica structură a Vuirii, văzută ca facultate izolată; ceea ce este în interes pentru ei este relația între Voire și Rațiune sau Intellect, iar întrebarea dominantă este care dintre aceste facultăți mintale este „mai nobilă” și, prin urmare, intitulată primatului asupra celeilalte. Ar putea fi de o și mai mare semnificație, în special în vederea enormei influențe a lui Augustin asupra ambilor gânditori, că din cele trei facultăți mintale ale lui Augustin — Memoria, Intellectul, și Voirea — una a fost pierdută, anume Memoria, cea mai specific Romană, legând oamenii de trecut. Iar această pierdere s-a dovedit a fi finală; nicăieri în tradiția noastră filozofică nu mai atinge Memoria același rang cu Intellectul și Voirea. Destul de aparte de consecințele acestei pierderi pentru toată filozofia strict politicală⁶, este evident că ceea ce a dispărut odată cu memoria — *sedes animi est in memoria* — a fost un sens asupra puternicului caracter temporal al naturii și existenței umane, manifestată în *homo temporalis* al lui Augustin⁷.

Intellectul, care în Augustin relata la orice-vreodată era prezent în minte, în Thomas relatează înapoi la *primele principii*, anume, la ceea ce vine logic înainte de orice-lucru; de la ele pornește procesul raționant care se ocupă cu particulare⁸. Obiectul propriu al Vuirii este capătul, totuși acest capăt nu este viitorul pe cât „primul principiu” este trecutul; principiiul și capătul sunt categorii logice, nu temporale. Întrucât Voirea este con-cernată, Thomas, urmând îndeaproape *Etica Nicomahică*, insistă mai ales asupra categoriei mijloace-capăt, și ca în Aristotel, capătul, deși obiectul Vuirii, este dat Vuirii de către facultățile aprehensive, anume, prin Intellect. Prin urmare, „ordinea de acțiune” adecvată este: „Prima dată

este aprehensia capătului... apoi consiliu [deliberație] asupra mijloacelor; și în final dorință pentru mijloace”⁹. La fiecare pas, puterea aprehensivă precedă și are primat asupra mișcării apetitive.

Fundația conceptuală a tuturor acestor distincții este că „bun-itate și Ființă” diferă doar în gândire; ele sunt „aceleași *realiter*”, iar aceasta până la punctul în care pot fi spuse ca fiind „convertibile”: „Pe cât [un om] are din Ființă, pe atât are din bun-itate, timp ce pe cât ceva lipsește din plinătatea Ființei [sale], atât îi lipsește și din bun-itate și este spus a fi rău”¹⁰. Nicio ființă, întrucât *este*, nu poate fi spusă a fi rea, „ci doar întrucât îi lipsește Ființa”. Acestea sunt desigur nu mai mult decât o elaborare a poziției lui Augustin, dar poziția este enlărgită și conceptual ascuțită. Din perspectiva facultăților aprehensive, Ființa apare sub aspectul adevărului; din perspectiva Voirii, unde capătul este bunul, ea apare „sub aspectul doribilității, pe care Ființa nu o ex-presează”. Răul nu este un principiu deoarece este pură *ab-(e)sență*, iar *ab-(e)sență* poate fi statuată „într-un sens privativ și într-unul negativ. *Ab-(e)sența* bunului, luată negativ, nu este răul... de pildă, dacă unui om îi lipsește rapiditatea calului; răul este *ab-(e)sență* unde ceva-lucru este *deprivat* de un bun care îi aparține esențial — de pildă, omul orb, care este *deprivat* de vedere”¹¹. Datorită caracterului său privativ, răul absolut sau radical nu poate exista. Niciun rău nu există în care unul poate detecta „*ab-(e)sență* totală a binelui”. Pentru că „dacă răul întreg ar putea fi, s-ar distruge pe sine”¹².

Thomas nu a fost primul care să privească răul ca nimic decât „privație”, un fel de iluzie opticală care vine asupra dacă întregul, din care răul este doar parte, nu este luat în seamă. Deja Aristotel a avut noțiunea unui univers „unde fiecare parte își are propriul loc perfect ordonant” astfel încât bun-itatea inerentă focului „cauzează rău apei” prin accident¹³. Și rămâne cel mai rezilient, și mereu-repetat argument tradițional împotriva existenței reale a răului; chiar Kant, care a bătut conceptul de „rău radical”, în niciun mijloc nu credea că unul care „nu putea fi dovedit iubit” ar putea în aceeași seamă să fie

să fie „determinat a dovedi un rău”, că, pentru a folosi limbajul lui Augustin, *velle* și *nolle* sunt interconectate și că adevărata alegere a *Voirii* este între *voire* și *ne-voire*. Totuși, este adevărat că acest vechi *topos* al filozofiei face mai mult sens în Thomas decât în majoritatea altor sisteme deoarece centrul sistemului lui Thomas, al său „principiu prim”, este Ființa. În contextul filozofiei sale, „a spune că Zeul a creat nu doar lumea ci și răul din ea ar fi ca și cum ai spune că Zeul a creat nimic-itatea”, așa cum indică Gilson¹⁴.

Toate lucrurile create, ale căror principală distincție este că *sunt*, aspiră „la Ființă [fiecare] după propria manieră”, dar doar Intelectul are „cunoaștere” de Ființă ca întreg; simțurile „nu cunosc Ființa decât sub condițiile lui *aici* și *acum*”¹⁵. Intelectul „aprehendează Ființa absolut, și pentru tot timpul”, iar omul, întrucât este endotat cu această facultate, nu poate decât să dorească „întotdeauna să existe”. Aceasta este „înclinația naturală” a *Voirii*, al cărui scop ultim îi este la fel de „necesar” pe cât este adevărul de con-pelant Intelectului. *Voirea* este liberă, adevat vorbind, doar față de „bunuri particulare”, prin care nu este cu „necesitate mișcată”, deși apetitele pot fi mișcate de către ele. Scopul ultim, dorința Intelectului de a exista pentru-mereu {forever}, păstrează apetitele sub control astfel încât distincția concretă între oameni și animale se manifestă pe sine în faptul că omul „nu este mișcat deodată [de apetitele sale, pe care le împarte cu toate celelalte lucruri vii]... ci *așteaptă* comanda *Voirii*, care este apetitul superior... iar astfel apetitul de jos nu este suficient pentru a cauza mișcare decât dacă apetitul de sus con-simte”¹⁶.

Este evident că Ființa, primul principiu al lui Thomas, este doar o conceptualizare a *Vieții* și al instinctului *vieții* — faptul că fiecare lucru viu instinctiv prezevează viața și ocolește moartea. Aceasta, de asemenea, este o elaborare a gândurilor pe care le-am găsit ex-presate în formulele mai tentative ale lui Augustin, dar consecința sa inerentă, o ecuație a *Voirii* cu instinctul *vieții* — fără nicio relație la o posibilă viață eternală — este trasă în comun doar în secolul nouăsprezece. În Schopenhauer este explicit afirmată; iar în

voirea de putere a lui Nietzsche, adevărul însuși este înțeles ca o funcție a procesului vieții: ceea ce numim adevăr sunt acele propoziții fără de care nu am putea continua să trăim. Nu rațiunea ci voirea noastră de a trăi este ceea ce face adevărul con-pelant.

Ne întoarcem acum asupra întrebării care dintre cele două puteri mintale, dacă sunt comparate una cu alta, este „absolut mai înaltă și mai nobilă”. La primă vedere întrebarea pare să nu facă mult sens, deoarece obiectul ultim este același; este Ființa ceea ce apare bună și dezirabilă Vuirii și adevărată Intellectului. Iar Thomas este de acord: aceste două puteri „se includ una pe alta în actele lor, deoarece Intellectul înțelege că Voirea voiește, iar Voirea voiește ca Intellectul să înțeleagă”¹⁷. Chiar dacă distingem între „bine”le și „adevăr”ul ca corespunzând facultăților diferite ale minții, se pare că sunt foarte similare deoarece ambele sunt *universale* în scop. Așa cum Intellectul este „aprehensiv de ființă universală și de adevăr”, așa și Voirea este „apetitivă de binele universal”, și, tot astfel precum Intellectul are raționarea ca putere subordonată pentru a se ocupa cu particulari, tot astfel Voirea are facultatea liberei alegeri (*liberum arbitrium*) ca ajutor subservient în a sorta mijloacele particulare apropiate înspre un capăt universal. Mai mult, deoarece ambele facultăți au Ființa ca obiectiv ultimat — în maniera Adevărului sau a Binelui — ele par a fi egale, fiecare dintre ele ad-ținută {attented} de servantul adecvat pentru a se ocupa de simpli particulari.

Prin urmare, adevărata linie distinctivă care separă facultăți înalte și joase pare să fie linia care divide facultățile în „superioare” și „subserviente”, iar acea distincție nu este niciodată chestionată. Pentru Thomas — ca pentru aproape toți succesorii săi în filozofie, care sunt mai mulți decât tomiștii mărturisiți — era materie de curs, în actual chiar piatra de atingere a filozofiei ca disciplină separată, că universalul este „mai nobil și cel mai mare în rang” față de particular, iar singura dovadă de care avea asta nevoie era și a rămas vechea afirmare aristoteliană că întregul este întotdeauna mai mare

decât suma părților sale.

Marea și mai degrabă singuratică distincție a lui Duns Scotus este de a fi chestionat și încercat această asumție: Ființa în universalitatea sa este doar un gând, ceea ce îi lipsește este *realitate*; doar lucrurile particulare (*res*), care sunt caracterizate prin „aici-itate” (*haecceitate*), pot fi spuse a fi reale pentru om. Astfel, Scotus a contrastat puternic „cogniția intuitivă, al cărui obiect propriu este singularul existent perceput ca existent, și cogniția abstractă, al cărui obiect propriu este *quidditatea* sau esența lucrului cunoscut”¹⁸. Prin urmare — iar asta este decisiv — imaginea mintală (copacul văzut), deoarece și-a pierdut existența, este de o statură ontologică mai mică decât copacul actual, deși nicio cunoaștere asupra a ce ar putea fi lucru nu este posibilă fără imagini mintale. Consecința acestei inversări este că *acest* om particular, de pildă, în existența sa trăindă, este mai mare în rang decât, și precede, specia sau simplul gând al felului-uman. (Kierkegaard a ridicat ulterior un argument similar împotriva lui Hegel.)

Inversarea pare o consecință destul de evidentă pentru o filozofie care și-a tras inspirația principală din Bible, anume, de la un Zeu-Creator, care în cert era o persoană, care a creat oamenii în propria Lui imagine, anume, necesar ca persoane. Iar Thomas este destul de creștin pentru a ține că „*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*” („persoana semnifică ceea ce este mai perfect în întreaga natură”¹⁹). Baza biblică, așa cum a arătat Augustin, este în Geneză, unde toate speciile naturale au fost create în plural — „*plura simul iussit existere*” („El le-a comandat să fie mulți dintr-odată”). Doar omul a fost creat a un singular, astfel că speciile umane (luate ca specii animale) s-au multiplicat dintr-un Unu: „*ex uno... multiplicavit genus humanum*”²⁰. În Augustin și în Scotus, dar nu în Aquino, Voirea este organul mintal care actualizează această singularitate; este *principium individuationis*.

Pentru a ne întoarce la Thomas, el insistă: „dacă Intellectul și Voirea sunt comparate unul cu altul potrivit universalității obiectelor lor... Intellectul este în absolut mai înalt și mai nobil decât Voirea”. Iar această propoziție este cu

atât mai semn-ificantă deoarece nu urmează din filozofia sa generală a Ființei. Aceasta este admis într-un fel de Thomas însuși. Pentru el, primatul Intellectului asupra Vuirii nu stă întru-atât în primatul obiectelor lor — Adevărul asupra Binelui — așa cum cele două facultăți „concură” în mintea umană: „Fiecare mișcare a vuirii [este]... precedată de aprehensie” — nimeni nu poate voi ceea ce nu cunoaște — „pe când... aprehensia nu este precedată de un act al vuirii”²¹. (Aici, desigur, se desparte de Augustin care a menținut primatul Vuirii qua atenție chiar și asupra actelor percepției de simț.) Această precedență se arată pe sine în fiecare voliție. În „alegerea liberă”, de pildă, în care mijloacele pentru un capăt sunt „electate”, cele două puteri concură în elecție: „puterea cognitivă... prin care judecăm un lucru să fie preferat altuia... și puterea apetitivă [prin care] este cerut ca apetitul să accepte judecata consiliului”²².

Dacă privim asupra pozițiilor augustinienae și thomistice în termeni pur psihologici, așa cum autorii lor obișnuiau frecvent să le argumenteze, trebuie să admitem că opoziția lor este cumva spurioasă, deoarece sunt egal plauzibile. Cine ar putea nega că nimeni nu poate voi ceea ce nu cunoaște cumva sau, din contră, că o anumită voliție precede, și decide asupra direcției în care dorim să mergă cunoașterea sau căutarea cunoașterii noastre? Adevărata rațiune a lui Thomas de a menține primatul Intellectului — ca și rațiunea finală a lui Augustin de a electa primatul Vuirii — stă în răspunsul indemonstrabil la întrebarea ultimă a tuturor gânditorilor medievali: În ce „consistă ultimul capăt și fericirea omului”²³? Cunoaștem că răspunsul lui Augustin este iubirea; el intenționa să-și petreacă după-viața într-o uniune indezirantă, niciodată-a-fi-separată între creatură și creator. Pe când Thomas, evident replicând (deși fără a menționa) lui Augustin și augustinienilor, răspunde: deși cineva ar putea gândi că ultimul capăt și fericirea omului consistă „nu în cunoașterea Zeului, ci în iubirea Lui, sau într-un alt act al vuirii înspre El”, el, Thomas, menține că „este un lucru a poseda binele care ne este capăt, și un altul a-l iubi; pentru că iubirea era imperfectă înainte de

a fi posedat capătul, și perfectă după ce am obținut posesia”. Pentru el, o iubire fără dorire este îngândibilă și prin urmare răspunsul este categorical: „ultimala fericire a omului este în esență a cunoaște Zeul prin Intellect; nu este un act al Voirii”. Aici, Thomas își urmează profesorul, Albertus Magnus, care a declarat că „fericirea supremă vine să treacă când Intellectul se găsește pe sine în stare de contemplare”²⁴. Este demn de notat să îl vedem pe Dante în acord complet:

Astfel poate fi văzut cum celesta fericire
Este fondată pe actul în vedere de Zeu,
Și nu pe ce cel ce vine după, iubire.²⁵

La începutul acestor considerații am încercat să accentuez distincția între Voire și dorire, iar prin implicație să disting conceptul de Iubire în filozofia Voirii lui Augustin de *eros*-ul platonice din *Symposion*, unde indică o deficiență în iubit și un dor pentru posesie a orice ar fi ceea ce lipsește. Ceea ce tocmai am citat din Thomas arată, gândesc, în ce măsură conceptul său de facultăți apetitive este îndatorat încă noțiunii unei doriri de a *poseda* într-un aici-după orice ar lipsi în viața pământală. Pentru că Voirea, în bazic înțeleasă ca dorire, se oprește atunci când obiectul dorit este adus în posesia sa, iar noțiunea că „Voirea este binecuvântată când este în posesia a ceea ce voiește”²⁶ este simplu neadevărată — acesta este precis momentul când Voirea încetează să voiască. Intellectul, care, potrivit lui Thomas, este „o putere pasivă”²⁷, este încredințat de primatul său asupra Voirii nu doar deoarece „prezintă un obiect apetitului”, iar prin urmare este anterior lui, ci și pentru că îi supraviețuiește Voirii, care este exstingată {extinguished}, pentru a spune astfel, atunci când obiectul a fost obținut. Transformarea Voirii în Iubire — în Augustin ca și în Duns Scotus — a fost cel puțin parțial inspirată de o separație mult mai radicală a Voirii de appetite și doriri dar și de o noțiune diferită de „ultimul capăt și fericirea omului”. Chiar în aici-după omul încă rămâne om, iar această „fericire ultimală” nu poate fi pură „pasivitate”. Iubirea ar putea fi invocată pentru

a redima {redeem} Voirea deoarece este încă activă, deși fără lipsă de odihnă, nici urmărind un capăt, nici în frică de a-l pierde.

Că ar putea fi o *activitate* care-și are capătul în sine și prin urmare poate fi înțeleasă în afara categoriei mijloace-capăt nu intră niciodată în considerațiile lui Thomas. Pentru el, „fiecare agent acționează pentru un capăt... principiul acestei mișcări stă în capăt. Astfel, este că arta care este con-cernată cu capătul prin comanda sa mișcă arta care este con-cernată cu mijloacele; tot astfel cum *arta navigării comandă arta construirii navei*”²⁸. Pentru a fi siguri, asta vine direct din *Etica Nicomahică*, cu excepția că în Aristotel este adevărat doar de un tip de activitate, anume, *poiēsis*, artele productive, ca distincte de artele performative, unde capătul stă în activitatea în sine — cântatul-la-fluier, comparat cu facerea-de-fluier, sau doar ieșirea la o plimbare comparată cu mergerea pentru a ajunge o destinație predeterminată. În Aristotel este destul de clar că *praxis* trebuie să fie înțeles în analogie cu artele performante și nu poate fi înțeles în termenii categoriei mijloace-capăt; și este destul de remarcabil că Thomas, care a depins atât de mult de predările Filozofului și în special de *Etica Nicomahică*, a neglijat distincția între *poiēsis* și *praxis*.

Oricare ar fi avantajele acestei distincții — și eu gândesc că sunt cruciale pentru orice teorie a acțiunii — ele au o puține relevanță asupra noțiunii lui Thomas de fericire ultimală. El opune Contemplarea oricărei faceri, și aici este în destul acord cu Aristotel, pentru care *energeia tou theou* este contemplativ, deoarece acționarea ca și producerea ar fi „măruntă și nedemnă de zei”. („Dacă luam acționarea unei ființe vii, pentru a nu mai spune de producere, ce-i rămâne decât contemplarea?”) Prin urmare, uman vorbind, contemplarea este a „ne-face-orice-lucru”, a fi binecuvântat de pură intuiție, fericit în repaus. Fericirea, spune Aristotel, „depinde de răgaz, pentru că scopul nostru în a fi ocupați [fie acționând, fie făcând] este de a avea răgaz, și purtăm război pentru a avea pace”²⁹. Pentru Thomas, doar acest ultim capăt — fericirea contemplării — „mișcă voirea” necesar; „voirea nu

o poate ne-voi”. Prin urmare, „Voirea mișcă Intellectul să fie activ în felul în care este spus că un agent mișcă; dar Intellectul mișcă Voirea în felul în care capătul mișcă”³⁰ — anume, în felul în care „mișcătorul inmișcat” al lui Aristotel era presupus a se mișca, și cum ar putea asta să se miște dacă nu prin virtutea de „a fi iubit”, așa cum iubitorul este mișcat de iubit?³¹

Ceea ce în Aristotel era „cea mai continuă dintre toate plăcerile” este acum sperată ca o fericire eternală, nu plăcerea care ar putea urma volițiilor, ci o deluminare {delight} care pune voirea în repaus, astfel încât capătul ultimal al Voirii, văzut în referință cu sine, este de a înceta să voiască — în scurt, de-a-și obține propria non-ființă. Iar în contextul gândirii lui Thomas, aceasta implică că fiecare activitate, deoarece capătul său nu este niciodată atins cât timp este încă activă, în ultimat țintește la propria auto-destrucție; mijloacele dispar atunci când capătul este atins. (E ca și cum, când scrie o carte, unul ar fi constant condus de dorirea de a o avea terminată și de a înceta scrierea) La ce extreme Thomas, în predilecția sa singular-mintală {single-minded} pentru contemplare ca pură vedere și non-facere, era dispus a merge devine manifest într-o remarcă de margine destul de obișnuită pe care o lasă să cadă atunci când interpretează un text paulin care se ocupă cu iubirea umană între două persoane. Ar putea ca „enbucurarea” de a iubi pe cineva, întreabă el, să semn-ifice că „capătul” ultimal al Voirii a fost plasat în om? Răspunsul este „Nu”, pentru că, potrivit lui Thomas, ceea ce Pavel a spus în efect a fost că „el s-a enbucurat de fratele său ca *mijloc* înspre enbucurare de Zeu”³² — iar Zeul, așa cum am văzut, nu poate fi atins nici de Voirea și nici de Iubirea omului, ci doar de Intellectul său.

Aceasta este desigur îndepărtată de Iubirea lui Augustin, care iubește iubirea iubitului, și este de asemenea destul de ofensivă pentru urechile celor care, școliți de către Kant, sunt destul de bine convinși că trebuie să „tratăm umanitatea, fie în propria [noastră] persoană sau în cea a unui altuia... ca un capăt cu totul, niciodată doar ca mijloc”³³.

12. Duns Scotus și primatul Vuirii

Atunci când venim acum la Duns Scotus, niciun salt peste secole, cu inevitabilele discontinuități și dezacorduri care îl fac pe istorian suspicios, nu este implicat. El nu era cu mai mult de o generație mai tânăr decât Thomas Aquinus, aproape contemporanul său. Suntem încă în mijlocul scolasticismului. În texte vei găsi aceeași mixtură curioasă de citări antice — tratate ca autorități — și rațiune argumentativă. Deși Scotus nu a scris o *Summa*, el procedează în același drum cu Aquinus: prima dată, Întrebarea statuează ceea ce este inchierat {inquired} asupra (de instanță, monoteismul: „Eu întreb dacă este doar un ZEu”); apoi sunt discutate Pro-urile și Contra-urile, bazate pe citate autoritative; în continuare sunt date argumentele altor gânditori; în final, sub *Respondeo*, Scotus își statuează propriile opinii, *viae*-ele, „drumurile”, așa cum le numește el, pe care să călătorească trenurile de gândire, alături de argumentele corecte³⁴. Fără niciun dubiu, la primă vedere pare ca și cum singurul punct de diferență cu scolasticismul tomistic era întrebarea asupra primatului Vuirii, care este „dovedit” de către Scotus cu nu mai puțină plauzibilitate argumentativă decât a desfășurat Thomas în a dovedi primatul Intellectului, și cu mai puține citate din Aristotel. Pentru a pune argumentele opozante într-o coajă de nucă: dacă Thomas a argumentat că Voirea este un organ executiv, necesarizat să execute pătrunderile Intellectului, doar o facultate „subservientă”, Duns Scotus ține că „*Intellectus... est causa subserviens voluntatis*”. Intellectul servește Voirea asigurându-i obiectele sale dar și cunoașterea necesară; i.e., Intellectul devine la rândul său o facultate subservientă. Are nevoie de Voire pentru a-și direcționa atenția și poate funcționa propriu doar când obiectul său este „confirmat” de către Voire. Fără această confirmare Intellectul încetează să funcționeze³⁵.

Ar fi cumva lipsit de punct a intra aici în vechea controversă dacă Scotus era un „aristotelian” sau un „augustinian” — scolarii au mers atât de departe încât să mențină că „Duns Scotus este într-atât un discipol al lui

Aristotel pe cât este Sf. Thomas³⁶ — deoarece Scotus nu a fost de niciunul în actual. Dar în măsura în care dezbaterea face sens, anume, pentru a spune așa, biografic, pare că Bettoni, scolarul italian în Scotus, este drept: „Duns Scotus rămâne un augustinian care a profitat în cel mai mare grad de metoda aristoteliană în expunerea gândurilor și a doctrinelor care-i formează viziunea sa metafizică asupra realității”³⁷.

Acestea și evaluări similare sunt reacții de suprafață, însă înfericit au reușit în a oblitera într-un grad larg originalitatea omului și semnificația gândirii sale, ca și cum principala clamație a *Doctorului subtilis* pentru atenția noastră ar fi subtilitatea, unica complexitate și intricare a prezentării sale. Scotus era un franciscan, iar literatura franciscană a fost întotdeauna puternic afectată de faptul că Thomas, un dominican, în ciuda dificultăților timpurii, a fost recunoscut ca sfânt de către biserică iar a sa *Summa Theologica*, la început folosită, apoi prescrisă, recunoscută drept manualul pentru studiul filozofiei și teologiei în toate școlile catolice. În alte cuvinte, literatura franciscană este apologetică, de obicei cauțios defensivă, deși propriile polemici ale lui Scotus sunt mai degrabă direcționate înspre Henric din Ghent decât înspre Thomas³⁸.

O citire mai apropiată a textelor va dezabuza curând una dintre aceste prime impresii; diferența și distincția omului arată cel mai clar atunci când pare să fie în completă conformitate cu regulile scolasticismului. Astfel, într-o lungă randare interpretativă a lui Aristotel, el propune deodată să „reînforțeze raționarea Filozofului” și, în discutarea „dovezii” lui Anselm din Canterbury asupra existenței Zeului, el va ceda aproape obișnuit înclinației de a o „atinge” un pic, într-adevăr destul de considerabil. Punctul este că el a insistat asupra „enstabilirii prin rațiune” a argumentelor derivate de la autoritate³⁹.

Stând la punctul de întoarcere — secolul paisprezece timpuriu — când Epocile de Mijloc se schimbau în Renaștere, el ar fi putut într-adevăr spune ceea ce a spus Pico della Mirandola la sfârșitul secolului cincisprezece, în mijlocul

Renașterii: „Promis doctrinei nici unui om, am trecut prin toți maeștrii filozofiei, am investigat toate școlile, și am venit la a cunoaște toate școlile”⁴⁰. Cu excepția că Scotus nu ar fi împărțit încrederea naivă a filozofilor ulteriori în puterea persuasivă a rațiunii. În inima reflecției sale, ca și în inima pietății sale, este ferma convingere că, în atingerea întrebărilor care „privesc la capătul nostru și la sempiterna noastră perpetuitate, cei mai învățați și mai ingenioși oameni nu ar putea ști nimic prin rațiune naturală”⁴¹. Pentru că „celor care nu au nicio credință, rațiunea dreaptă, așa cum își pare sieși, arată că condiția naturii sale este de a fi mortală atât în corp, cât și în suflare”⁴².

Această atenție apropiată de opinii la care rămâne incomis, dar a căror examinare și interpretare îi fac corpul lucrării sale, este ceea ce poate să conducă cititorul în abateri. Scotus, în cert, nu era un sceptic — antic sau modern — dar el a avut o întoarcere critică a minții, ceva ce este, și întotdeauna a fost, foarte rar. Din această perspectivă, porțiuni mari din scrierile lui se citesc ca o încercare asiduă de a *dovedi* prin pur argument ceea ce el suspecta că nu poate fi dovedit; cum ar fi putut el fi sigur de a fi având dreptate împotriva la aproape oricine dacă nu și-ar fi urmat argumentele și nu ar fi subiectat lor ceea ce Petrus Iohannis Olivi a numit „*experimentum suitatis*”, un experiment al minții cu sine? De aceea el a găsit necesar să „reînforțeze” vechile argumente sau „să le atingă” un pic. Știa foarte bine ce făcea. Cum a spus și el: „doresc să dau cea mai rezonabilă interpretare la cuvintele [altor filozofi] pe care o pot în posibil da”⁴³. Doar în această cale în esențial non-polemică putea el moșteni slăbiciunea argumentației de a fi demonstrată.

În propria gândire matură a lui Scotus, această slăbiciune manifestă a rațiunii naturale nu putea fi niciodată folosită ca argument pentru superioritatea facultăților iraționale; el nu era un mistic, iar noțiunea că „omul este irațional” era pentru el „ingândibilă” („*incogitabile*”)⁴⁴. Ceea cu care ne ocupăm, potrivit lui, este limitația naturală a unei creaturi în esențial *limitată* a cărei finitudine este absolută, „înainte de orice referință ar putea avea cu altă esență”. „Pentru

că, așa cum un corp este limitat prima dată în sine de propriile sale hotare înainte de a fi limitat față de orice alt ceva... tot astfel forma finită este prima dată limitată în sine înainte de a fi limitată față de materie”⁴⁵. Această finitudine a intelectului uman — foarte mult precum cea a lui *homo temporalis* a lui Augustin — este datorată simplului fapt că omul qua om nu s-a creat pe sine, deși este capabil să se multiplice precum alte specii. Prin urmare, pentru Scotus întrebarea nu este niciodată cum să derive (să tragă înspre, să deducă) finitudinea din infinitatea divină sau cum să asceadă din finitudinea umană la infinitatea divină, ci cum să explice că o ființă absolut finită poate concepe ceva infinit și să numească „Zeul”. „De ce este că intelectul... nu găsește noțiunea a ceva infinit repugnantă?”⁴⁶

Pentru a o pune diferit: Ce este ceea ce este în mintea umană care o face capabilă de a-și transcende propriile limitări, absoluta sa finitudine? Iar răspunsul la această întrebare în Scotus, ca distinct de Thomas, este Voirea. Pentru a fi siguri, nicio filozofie nu poate fi vreodată un substitut pentru revelația divină, pe care creștinul o acceptă după puterea mărturiei în care el are credință. Creația și rezurecția sunt articole de credință; ele nu pot fi dovedite sau refutate de rațiunea naturală. Ca atare sunt *contingente*, adevăruri factuale al căror opozit este inconceptibil; sunt relatate la evenimente care puteau să nu se fi întâmplat. Pentru cei aduși în credința creștină ele au aceeași validitate ca alte evenimente de care știm doar pentru că ne încredem în mărturia martorilor — de pildă, faptul că lumea a existat înainte de a fi noi născuți sau că sunt locuri pe pământ unde nu am fost niciodată, sau chiar că anumite persoane sunt părinții noștri⁴⁷.

Un dubiu radical care respinge mărturia martorilor și stă doar pe rațiune este imposibil pentru oameni; este doar un dispozitiv retoric de solipsism, constant refutat de propria existență a dubitantului. Toți oamenii trăiesc împreună pe fundația solidă a unei *fides acquisita*, o credință achiziționată pe care o au în comun. Testul pentru faptele anumărabile a căror valoare-de-încredințare o luăm constant agarantal este că acestea trebuie să facă sens pentru oameni pe măsură ce sunt

constituite. Iar în acest aspect, dogma rezurecției face mult mai mult sens decât o noțiune a filozofului asupra imortalității suflării: o creatură endotată cu corp și suflare poate găsi sens doar într-un după-viață în care este rezurectat din moarte așa cum este și se cunoaște pe sine a fi fiind. „Dovezile” filozofilor asupra imortalității suflării, chiar dacă ar fi logical corecte, ar fi irelevante. Pentru a fi existențial relevant pentru „viator”, drumețul sau pelerinul pe pământ, după-viața trebuie să fie o „viață secundă”, nu un complet diferit mod de fiire ca entitate dizencorporată.

Totuși, deși îi pare evident lui Scotus că rațiunea naturală a filozofului nu poate niciodată obține „adevărurile” proclamate de revelația divină, rămâne innegabil că noțiunea divinității antedatează revelația creștină, iar asta înseamnă că trebuie să fie o capacitate mintală în om prin care el poate transcende orice îi este dat lui, transcende, anume, chiar factualitatea Ființei. El pare capabil să se transcendă pe sine. Pentru că omul, potrivit lui Scotus, a fost creat împreună cu Ființa, ca parte integrată din ea — tot așa cum omul, potrivit lui Augustin, a fost creat nu în timp ci împreună cu timpul. Intellectul său este acordat la această Ființă așa cum organele sale de simț sunt potrivite pentru percepția aparițiilor; intelectul său este „natural”, „*cadit sub natura*”⁴⁸; orice îi propune intelectul, omul este *forțat* să accepte, con-pelat de evidența obiectului: „*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*”⁴⁹.

Este diferit cu Voirea. Voirea poate găsi dificil să nu accepte ceea ce rațiunea dictează, *dar lucrul nu este imposibil*, tot așa cum nu este imposibil pentru Voire să reziste puternicelor apetite naturale: „*Dificile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosus et sanctis*”⁵⁰. Este posibilitatea rezistenței la nevoile doririi, pe de o mână, și dictatele intelectului și rațiunii, pe de alta, ceea ce constituie libertatea umană.

Autonomia Vuirii, completa ei independență de lucruri așa cum sunt, pe care oamenii de școală o cheamă „indiferență” — prin care înțeleg că voirea este „indeterminată” (*indeterminata*) de niciun obiect prezentat ei —, are o singură limită: nu poate nega Ființa în totalitate. Limitația omului nu este nicăieri mai manifestă decât în faptul că mintea sa, facultatea vuirii inclusă, poate ține ca un articol de credință că Zeul a creat Ființa *ex nihilo*, din nimic-itate, și totuși să fie incapabilă să conceapă „nimic-itate”. Prin urmare, indiferența Vuirii relatează la contradictorii — *voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; doar ego-ul voitor cunoaște că „o decizie luată în actual nu avea nevoie să fi fost luată, iar o alegere alta decât cea în actual făcută ar fi putut fi făcută”⁵¹.

Acesta este testul prin care libertatea este demonstrată, și nici dorirea, nici intelectul nu se pot măsura cu ea: un obiect prezentat doririi poate doar să atragă sau să respingă, iar o chestiune prezentată intelectului poate fi doar afirmată sau negată. Dar este calitatea de bază a vuirii noastre că putem voi sau ne-voi obiectul prezentat de rațiune sau dorire: „*in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*” („este în puterea vuirii noastre să voiască sau să ne-voiască, care sunt contrare, față de același obiect”⁵²). Spunând asta, Scotus, desigur, nu neagă că cele două voliții succesive sunt necesare pentru a voi și a ne-voi același obiect; dar el nu menține că ego-ul voitor în performarea uneia dintre ele este vigilent la a fi liber să performeze de asemenea și contrariul: „caracteristica esențială a actelor noastre voliționale este... că puterea de a alege între lucruri opozite și *de a revoca alegerea odată ce a fost făcută*” (italice H.A.)⁵³. Tocmai această liberare, care este manifestă doar ca activitate mintală — puterea de a revoca dispare odată ce voliția a fost executată — este ceea asupra căreia am vorbit înainte în termenii unei stricări a vuirii.

Pe lângă de a fi deschisă la contrarii, Voirea se poate *suspenda* pe sine, iar în timp ce o asemenea suspensie poate fi doar rezultatul unei alte voliții — în contradistincție cu nietzscheana și heideggeriana Voire-a-nu-voi, pe care o vom

discuta ulterior — această a doua voliție, în care „indiferența” este direct aleasă, este o mărturie importantă pentru libertatea umană, pentru abilitatea minții de a evita toate determinațiile coercitive din afară. Este datorită libertății lor, deși parte integrată în Ființa creată, că oamenii pot lauda creația Zeului, pentru că dacă o astfel de laudă ar fi derivat din rațiunea lor nu ar fi mai mult decât o reacție naturală cauzată de armonia noastră dată cu toate celelalte părți ale universului. Dar prin același simptom ei se pot abține de la o asemenea laudă și pot chiar „să-l urască pe Zeu și să găsească satisfacție într-o astfel de ură” sau cel puțin să refuze să-L iubească.

Acest refuz, pe care Scotus nu-l menționează în discuția sa asupra urii posibile de Zeu, este poziționat în analogie cu obiecția sa la vechea „toți oamenii voiesc să fie fericiți”. El admite că desigur toți oamenii prin natură doresc să fie fericiți (deși nu există niciun acord asupra fericirii), dar Voirea — iar aici este punctul crucial — poate transcende natura, iar în acest caz o poate suspenda: este o diferență între înclinația naturală a omului pentru fericire și fericirea ca scop deliberat ales pentru viața unului; nu este prin niciun mijloc imposibil pentru om să dezconteze fericirea cu totul în facerea proiectelor sale voite. Într-atât cât este con-cernată înclinația naturală și limitația pe care natura o setează asupra puterii Voirii, tot ce poate fi afirmat este că niciun om nu poate „voi să fie mizerant”⁵⁴. Scotus evită să dea un răspuns clar la întrebarea dacă ura pentru Zeu este posibilă sau nu datorită relației apropiate între acea întrebare și întrebarea asupra răului. În linie cu toți predecesorii și succesorii săi, el, de asemenea, neagă că omul poate voi răul ca rău, „dar nu fără a ridica niște dubii asupra posibilității vederii opozite”⁵⁵.

Autonomia Voirii — „nimic altceva decât voirea este cauza totală pentru voliție” („*nihil aliud a volutnate est causa totalis volitions in voluntate*”⁵⁶) — limitează decisiv puterea rațiunii, al cărui dictat nu este absolut, dar nu limitează și puterea naturii, fie ea natura omului interior, numite „înclinații”, sau aceea a circumstanțelor exterioare. Voirea este prin niciun mijloc omnipotentă în efectivitate ei actuală: forța

ei consistă doar în aceea că nu poate fi coercitată să voiască. Pentru a ilustra această libertate mintală, Scotus dă exemplul unui om „care se aruncă pe sine dintr-un loc înalt”⁵⁷. Acest act nu-i termină libertatea deoarece acum cade cu necesitate? Potrivit lui Scotus, nu o face. În timp ce omul cade cu necesitate, con-pelat de legea gravitației, el rămâne liber să continue „să voiască să cadă”, și poate desigur să-și schimbe mintea, caz în care ar fi incapabil să în-facă ceea ce a început voluntar și s-ar găsi pe sine în mâinile necesității. Ne amintim de exemplul lui Spinoza a pietrei rostogolite care, dacă ar fi endotată cu conștiință, cu necesitate ar cădea victimă iluziei că s-a aruncat singură, iar că acum s-ar rostogoli din proprie voină. Astfel de comparații sunt utile în ordine de a realiza în ce extindere astfel de propoziții și ilustrațiile lor, deghizate în forma argumentelor plauzibile, depind de asumții preliminare asupra necesității sau libertății ca fapte auto-evidente. Pentru a sta cu iluzia prezentă — nicio legea a gravitației nu poate avea putere asupra libertății garantate de experiența interioară; nicio experiență interioară nu are validitate directă în lume după cum este în real și în necesar în acord cu experiența exterioară și raționarea corectă a intelectului.

Duns Scotus distinge între două tipuri de voină: „voina naturală” (*ut natura*), care urmează înclinațiile naturale, și poate fi inspirată de rațiune ca și dorire, și „voina liberă” (*ut libera*) adecvat vorbind⁵⁸. El e de acord cu aproape fiecare alt filozof că este în natura umană să încline înspre bine și expunează voina rea ca slăbiciune umană, cusurul unei creaturi care a venit din nimic-itate („*creatio ex nihilo*”) și are prin urmare o certă înclinație pentru a se scufunda înapoi în nimic-itate („*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*”)⁵⁹. Voina naturală lucrează ca „gravitate în corpuri”, iar el o numește „*affectio commodi*”, ființa noastră afectată de ceea ce este propriu și expedient. Dacă omul ar avea doar voina sa naturală, ar fi cel mult un *bonum animal*, un fel de brută enluminată, a cărei raționalitate i-ar fi de ajutor să aleagă mijloacele apropiate date de natura umană. Voina liberă — ca distinctă de *liberum arbitrium*, care este liber doar să selecteze

mijloacele unui capăt pre-designat — designează liberă capete care sunt urmărite *de dragul lor*, iar de această urmărire doar Voirea este capabilă: „[*voluntas*] enim est *productiva actum*”, „pentru că Voirea își produce propriul act”⁶⁰. Problema este că Scotus nu pare să spună nicăieri ce este acest capăt liber designat, deși el pare să fi înțeles activitatea designării libere ca actuala perfecțiune a Vuirii⁶¹.

Este cu mare regret să admit că aici nu poate fi locul (și că nici nu aş fi calificată dacă ar fi locul) să fac justiție originalității gândului lui Duns Scotus, în special „pasiunii pentru gândire constructivă care pervadează toată gândirea [sa] genuină”⁶², pe care nu a avut nici timpul — a murit prea tânăr, prea tânăr pentru un filozof — și nici poate înclinația să o prezinte sistematic. Este greu a gândi asupra altui mare filozof, oricare din marii gânditori — dintre care nu sunt foarte mulți —, care încă „să aibă nevoie [atât de mult] să fie descoperit și ajutat de atenția și înțelegerea noastră”⁶³.

Asemenea ajutor ar fi cu atât mai bine primit și cu atât mai dificil de asigurat pentru foarte buna rațiune că a găsi o nișă confortabilă pentru el între predecesorii și succesorii săi în istoria ideilor nu ar fi posibilă. A evita clișeul de manual al „oponentul sistematic al Sf. Thomas” nu va fi suficient, iar în insistența sa asupra Vuirii ca facultate mai nobilă în comparație cu Intelectul a avut mulți predecesori printre oamenii de școală — cel mai important era Petrus Iohannis Olivi⁶⁴. Nici nu ar fi destul să clarificăm și să aducem afară în detaliu indubitabila sa mare influență asupra lui Leibniz și Descartes, chiar dacă este încă adevărat, așa cum Windelband a spus acum mai mult de șaptezeci de ani, că legăturile lor cu „marii scolastici... din infericire nu au găsit considerația și tratamentul pe care îl merită”⁶⁵. În cert, prezența intimală a moștenirii augustinienne în opera sa este prea patentă pentru a scăpa atenției — nu este nimeni care să-l fi citit pe Augustin cu mai mare simpatie și mai adâncă înțelegere — iar îndatorarea sa la Aristotel era poate chiar mai mare decât cea față de Aquinus. Totuși, adevărul simplu este că pentru gândul său

cvintesențial — contingența, prețul plătit cu bucurie pentru libertate — nu a avut nici predecesori, nici succesori. Nici pentru metoda sa: o elaborare atentă a *experimentum suitatis* a lui Olivi în experimente-gânduri, care erau încadrate ca testul ultimal pentru examinarea criticală a minții în cursul tranzacțiilor sale cu și în sine (*experimur in nobis, experientia interna*⁶⁶).

În următoarele am să încerc să sumarizez acele trenuri de gânduri — sau experimente-gânduri — puternic originale și înalt relevante care în clar merg în împotriva fibrei tradițiilor noastre filozofice și teologice, dar care sunt ușor supra-private deoarece sunt prezentate în maniera oamenilor de școală și ușor pierdute în intricațiile argumentațiilor scotiene. Deja am menționat câteva pătrunderi remarcabile: prima, obiecția sa la vechiul clișeu „toții oamenii voiesc să fie fericiți” (din care nimic mai mult nu a mai rămas decât „niciun om nu poate voi să fie mizerant”); a doua, a sa nu mai puțin surprinzătoare dovadă pentru existența contingenței („toți cei care neagă contingența să fie torturați până vor admite că ar fi posibil să *nu* fie torturați”⁶⁷). Împiedicându-se de asemenea remarci aproape-de-pământ în mediul lor erudit, unul este tentat a le citi ca simple deșteptăciuni. Validitatea lor, potrivit lui Scotus, depinde de *experientia interna*, o experiență a minții a cărei evidență poate fi negată doar de cei cărora le lipsește experiența, așa cum un orb ar nega experiența culorii. Calitatea uscată, inflamabilă a unor asemenea remarci ar putea sugera fulgere de pătrundere mai degrabă decât trenuri de gânduri, o singură propoziție încărcată care este rezultatul a unor lungi examinări critice anterioare. Este caracteristic pentru Scotus că, în ciuda „pasiunii sale pentru gândire constructivă”, el nu era un constructor de sisteme; cele mai surprinzătoare pătrunderi apar de dese ori cazual și, pentru a spune așa, în afara contextului; el trebuie să fi cunoscut dezavantajele pentru asta, deoarece ne atenționează explicit împotriva intrării în dispute cu oponenți „contențioși” care, în lipsa „experienței interne”, pot să câștige un argument și să piardă chestiunea în joc⁶⁸.

Să începem cu Contingența ca prețul de a fi plătit pentru libertate. Scotus este singurul gânditor pentru care cuvântul „contingent” nu are asociere derogatorie: „spun că contingența nu este doar o privare sau defect al Ființei ca deformitatea... care este păcatul. Mai degrabă, contingența este un mod pozitiv al Ființei, după cum necesitatea este alt mod”⁶⁹. Această poziție îi pare inevitabilă, o materie de integritate intelectuală, dacă unul dorește să salveze libertatea. Primatul Intelectului asupra Vuirii trebuie să fie respins „deoarece nu poate salva libertatea în niciun fel” — „*quia hoc nullo modo salvat libertatem*”⁷⁰. Pentru el, principala distincție între creștini și păgâni trăiește în noțiunea biblică a originii universului: universul Genezei nu a venit în ființă prin emanația forțelor necesare predeterminate, astfel încât și existența sa să fie de asemenea necesară, ci a fost creată *ex nihilo* prin decizia unui Zeu-Creator care, trebuie să supunem, era în întregime liberă în a crea o lume diferită în care nici adevărurile noastre matematice și nici percepțiile noastre morale nu ar fi valide. Din aceasta urmează că tot-lucrul care este ar fi putut să nu fie — cu excepția Zeului însuși. Existența sa este necesară din perspectiva unei lumi non-necesare pe care El a „designat”-o liber, dar nu necesar în sensul că a fost vreodată o necesitate care să-l fi coercitat sau inspirat în creația Sa; o astfel de necesitate lucrând prin El ar fi în contradicție clară cu omnipotența Zeului dar și cu supremația Sa.

Oamenii sunt parte integrată a acestei Creații, și toate capacitățile lor naturale, inclusiv intelectul lor, urmează natural legile lăsate în jos de Fiat-ul divin. Totuși Omul, în contradicție cu toate celelalte părți ale Creației, nu a fost designat liber; el a fost creat în propria imagine a Zeului — ca și cum Zeul nu avea nevoie doar de îngeri într-o lume supranaturală, ci și de niște creaturi după asemănarea Lui în mijlocul naturii lumiiene pentru a-i păstra companie. Marca de calitate a acestei creaturi, evident mai aproape de Zeu decât oricare alta, nu este fără niciun mijloc creativitatea; în acest caz, creatura ar fi avut într-adevăr ceva ca un „zeu mortal” (și pentru mintea mea acesta este foarte probabil motivul

pentru care Scotus nu și-ar urmat noțiunea sa a unui „scop liber designat al Vuirii” chiar dacă pare să fi gândit asupra unei asemenea „abilități lipsită de conținut de a designa liber” ca fiind „adevărata perfecțiune”⁷¹). Mai degrabă, creatura Zeului este distinsă prin capacitate mintală de a afirma sau nega liber, în-coercitat nici de dorire, nici de raționare. E ca și cum Ființa, venind în existență, a avut nevoie de judecarea finală a Zeului pentru în-plinirea sa — „iar Zeul a văzut tot-lucrul pe care El l-a făcut, și ține în privire, era foarte bun” — iar această judecare era de asemenea elicită de la mortalul care a fost creat în asemeneaa Sa.

În orice rată, prețul pentru libertatea Vuirii este a fi liber vis-à-vis de fiecare obiect; omul poate „urî Zeul și să găsească satisfacție în astfel de ură”, deoarece o oarecare delectație (*delectatio*) atendă fiecare voliție⁷². Libertatea Vuirii nu consistă în selecția mijloacelor pentru un capăt predeterminat — *eudaimonia* sau *beautitudo* sau *blessedness* sau *bine-cuvântare* — în precis deoarece acest capăt este deja *dat* de natura umană; ci consistă în afirmarea sau negarea sau urârea liberă a orice o con-fruntă. Este această libertate a vuirii în mintal de *a lua o poziție* ceea ce așează omul aparte de restul creației; fără ea ar fi un animal enluminat (*bonum animal*) în cel mai bun caz, sau, așa cum Olivi a spus anterior, o *bestia intellectualis*, o bestie intelectuală⁷³. Miracolul minții umane este că prin virtutea Vuirii poate transcende tot-lucrul („*voluntas transcendit omne creatum*”, așa cum a spus Olivi⁷⁴), iar acesta este semnul ființei omului creată în imaginea Zeului. Noțiunea bibilicală că Zeul i-ar arătat preferința Sa dându-i dominiune asupra tuturor lucrărilor mânilor Sale (Psalmul 8) l-ar face doar cel mai înalt dintre toate lucrurile create; nu l-ar seta în absolut aparte de ele. Ego-ul voitor, atunci când spune, în cea mai înaltă manifestare a sa, „*Amo: Volo ut sis*”, „Eu iubesc pe Tu; Eu vreau Tu să fii” — și nu „Eu vreau să te am pe tine” sau „Eu vreau să domnesc pe tine” — se arată pe sine capabil de aceeași iubire cu care în presupus Zeul iubește oamenii, pe care El i-a creat doar fiindcă El i-a voit să existe și pe care El *îi iubește fără să îi dorească*.

Astfel este cum materia s-a prezentat pe sine creștinului; este de ce „creștinii... spun că Zeul acționează contingent... liber și contingent”⁷⁵. Dar este de asemenea posibil, potrivit lui Scotus, a ajunge la aceeași evaluare a contingenței prin drumul filozofiei. După toate, a fost Filozoful cel care a definit contingentul și accidentalul (*to symbēbekos*) ca ceea ce „ar putea la fel de bine să nu fie” (*endechomenon mē einai*)⁷⁶, și de ce era ego-ul voitor mai vigilent asupra în fiecare voliție decât că ar fi putut de asemenea să nu voiască (*experitur enim qui vult se posse non velle*⁷⁷)? Cum ar fi putut omul vreodată să fie capabil să distingă un act liber al voinții de o dorire supracopleșitoare fără acest infailibil test internal?

Ceea ce în aparent vorbea împotriva libertății Voinții să voiască sau să ne-voiască era legea cauzalității, pe care Scotus o cunoștea de asemenea în versiunea aristoteliană: un lanț de cauzăție care ar face mișcarea inteligibilă și care ultimul ar conduce la o sursă inmișcată pentru toată mișcarea, „mișcătorul inmișcat”, o cauză care în sine nu este cauzată. Puterea argumentului, sau, mai degrabă, forța sa explicatorie, stă în asumția că nu mai mult de o cauză este suficientă pentru a explana de ce ceva ar trebui mai degrabă să fie decât să nu fie, anume pentru a explana mișcarea și schimbarea. Scotus încearcă întreaga noțiune a unui lanț de cauzalitate conducând într-o linie inruptă printr-o succesiune de cauze suficiente și necesare și având să ajungă în final la o Primă Cauză incauzată pentru a evita un regres infinit.

El începe discuția întrebând „dacă actul voinții este cauzat în voințe de către obiectul care o mișcă sau de către voința mișcându-se pe sine” și respinge răspunsul că voința este mișcată de un obiect din afara sa, deoarece, în niciun caz asta nu poate salva libertatea („*quia hoc nullo modo salvat libertatem*”). Răspunsul opozit, că Voința este omnipotentă, el îl respinge deoarece nu poate da seama de toate consecvențele care urmează o voliție („*quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi*”). Astfel el ajunge la a sa „poziție mediană”, în actual singura poziție care salvează ambele fenomene — libertatea și necesitatea. Prezentată în

această formă, sună ca unul dintre exercițiile logice scolastice uzuale, un mai degrabă gol joc cu concepte abstrase. Scotus, totuși, deodată urmărește inchestionarea mai departe și ajunge la o teorie a „cauzelor parțiale... [care] pot concura pe o bază egală și independente una de alta”.

Luând ca exemplu prim procrearea, în care două substanțe independente, masculin și feminin, trebuie să vină împreună pentru a aduce în față un copil, el ajunge la teoria că toată schimbarea are loc deoarece o pluralitate de cauze se întâmplă să coincidă, iar coincidența engenează textura realității în afacerilor umane⁷⁸. Prin urmare, crucea materiei nu este doar de a insista asupra libertății originale a Zeului în a crea lumea, iar astfel pe posibilitatea că El ar fi putut crea una total diferită, ci de a arată că schimbarea și mișcarea ca atare, fenomenele care original, în Aristotel, au condus la Legea Cauzalității, *aitai* și *archai*, sunt conduse de Contingență.

„Prin ‘contingent’”, a spus Scotus, „eu nu înțeleg ceva care nu este necesar sau care nu a fost din totdeauna în existență, ci ceva al cărui opus ar fi putut ocura în același timp în care a făcut-o acesta. De aceea eu nu spun că ceva este contingent, ci că ceva este *cauzat în contingent*”⁷⁹. În alte cuvinte, este în precis elementul cauzativ din afacerile umane cel care le condamnă la contingență și inpredictibilitate. Nimic într-adevăr nu ar putea fi în mai mare contradicție cu fiecare tradiție filozofică decât această insistență asupra caracterului contingent al proceselor. (Trebuie doar să ne gândim la bibliotecile care au fost produse pentru a explana necesitatea ruperii în afară a celor două războaie, fiecare teorie luând o singură cauză diferită — când în adevăr nimic nu mai pare mai plauzibil decât că a fost o coincidență de cauze, probabil în final setate în mișcare de încă una adițională, care a „cauzat contingent” cele două conflagrații.)

Deși această noțiune a contingenței corespunde cu experiența ego-ului voitor, care în actul voliției se cunoaște pe sine a fi liber, in-coercitat de țintele sale în a acționa sau în a nu acționa în urmărirea lor, ea este în același timp în aparentă insolvabilă opoziție cu altă experiență, egal validă a minții și

a simțului comun care ne spun că trăim în actual într-o lume factuală a *necesității*. Un lucru s-ar fi putut întâmpla chiar la întâmplare, dar, odată ce a venit în existență și a adsumat realitate, își pierde aspectul său de contigență și ni se prezintă pe sine în chipul necesității. Și chiar dacă evenimentul este din facerea noastră, sau cel puțin noi suntem una dintre cauzele contribuitoare — ca în contractarea căsniciei sau în comiterea unei crime — simplul fapt existențial că acum este așa cum a devenit (pentru oricare rațiuni) este probabil a rezista la toate reflecțiile asupra întâmplărității sale originale. Odată ce contingentul s-a întâmplat, nu mai putem descâlci fibrele care l-au encâlcit până a devenit un *eveniment* — ca și cum ar mai putea încă să fie sau să nu fie⁸⁰.

Rațiunea pentru această stranie schimbare de perspectivă, care este la rădăcina a multora dintre paradoxele conectate cu problema libertății, este că nu este niciun substitut, real sau imaginat, pentru existență ca atare. Pentru a fi siguri, fluxul timpului și schimbării poate dizolva fapte și evenimente; dar fiecare dintre aceste disoluții, chiar și cea mai radicală schimbare, deja presupune realitatea care a precedat-o. În cuvintele lui Scotus, „*tot-lucrul care este trecut este absolut necesar*”⁸¹. A *devenit* condiția necesară pentru propria mea existență, iar eu nu pot, mintal sau altfel, să-mi concep propria non-existență deoarece, fiind parte integrată din Ființă, sunt incapabil să concep nimic-itate, tot așa cum concep Zeul ca Creator al Ființei, dar nu pot concepe un Zeu înainte de *creatio ex nihilo*.

În alte cuvinte, înțelegerea aristoteliană a actualității ca în necesar crescând dintr-o potențialitate precedentă ar fi verificabilă doar dacă ar fi posibil a întoarce procesul înapoi de la actualitate la potențialitate, cel puțin mintal; dar asta nu poate fi făcut. Tot ce putem spune asupra actualului este că este evident că *nu* era in-posibil; nu putem niciodată dovedi că era necesar doar pentru că acum pare să ne fie in-posibil a imagina o stare de afaceri în care nu s-ar fi întâmplat.

Asta este ceea ce l-a făcut pe John Stuart Mill să spună că „conștiința noastră internă ne spune că avem o putere

[i.e., libertatea] pe care întreaga experiență exterioară a rasei umane ne spune că nu o folosim niciodată”; pentru că din ce consistă această „experiență exterioară a rasei umane” dacă nu din înregistrarea istorienilor, a căror privire direcționată înapoi privește înspre ceea ce *a fost* — *factum est* — și prin urmare a devenit deja necesar? În acest moment, „experiența exterioară” dez-plasează certitudinile „conștiinței internele” fără, totuși, să le distrugă, iar rezultatul este că, pentru o minte vrând să co-ordoneze și să păstreze în balanță atât „conștiința internă” cât și „experiența exterioară”, pare ca și cum temeiul necesității însuși depinde de o contingentă.

Dacă, pe de altă mână, mintea, în inușurătatea sa asupra aparentei contradicții căreia îi face față, decide să-și ia pozițiile exclusiv din propria interioritate și intră într-un stadiu de reflecție asupra trecutului, va găsi că acolo, de asemenea, factual, ca rezultat al Devenirii, deja a re-aranjat și eliminat întâmplaritatea proceselor într-un tipar de necesitate. Aceasta este condiția necesară a prezenței existențiale a ego-ului gânditor ponderând asupra sensului a ceea ce a devenit și acum *este*. Fără o asumție a priori a unei secvențe uniliniare de evenimente fiind cauzate necesar și nu contingent, nicio explanare a niciunei coerențe nu ar fi posibilă. Calea evidentă, și chiar singura posibilă, de a prepara și spune o poveste este a elimina din întâmplarea reală elementele „accidentale”, a căror enumerare fidelă ar fi imposibilă oricum, chiar și pentru un creier computerizat.

Scotus a fost reportat a fi admis cu voioșie că „nu este niciun răspuns real la întrebarea asupra căii în care libertatea și necesitatea pot fi reconciliate”⁸². El era încă inadognit {unacquainted} cu dialectica hegeliană în care procesul necesității poate produce libertate. Dar pentru calea sa de gândire, nicio astfel de reconciliere nu era necesară, pentru că libertatea și necesitatea erau două cu totul diferite dimensiuni ale minții; dacă era un conflict cumva, ar echivala cu un conflict intramural între ego-ul voitor și cel gânditor, un conflict în care voirea direcționează intelectul și face omul să întrebe întrebarea: De ce? Rațiunea pentru asta este simplă:

voirea, așa cum Nietzsche va descoperi ulterior, este incapabilă de „a voi înapoi”; prin urmare, lasă intelectul să încercă să găsească ce a mers greșit. Întrebarea De ce? — care este *cauza*? — este sugerată de voire deoarece voirea se experimentează pe sine ca un agent cauzativ.

Este acest aspect al Vuirii cel pe care-l accentuăm atunci când spunem că „Voirea este arc motor al acțiunii”; sau, în limbajul oamenilor de școală, că „voirea noastră... este productivă de acte, și este ceea prin care posesorul său operează în voirea formală”⁸³. Vorbind în termeni de cauzalitate, voirea prima cauzează voliții, iar aceste voliții cauzează apoi anumite efecte pe care nicio voire nu le mai poate în-face. Intelectul, încercând să asigure voirea cu o cauză explicatorie pentru a-i liniști resentimentul la propria in-putință, va fabrica o poveste pentru a face data să se potrivească în loc. Fără o asumție a necesității, poveștii i-ar lipsi orice coerență.

În alte cuvinte, trecutul, în precis deoarece este „absolut necesarul”, este dincolo de câmpul Vuirii. Pentru Scotus însuși, materia se prezenta pe sine mai simplu: opoziții decisivi nu sunt libertatea și necesitatea, ci libertatea și natura — Voirea *ut natura* și Voirea *ut libera*⁸⁴. Ca Intelectul, Voirea este *natural* înclinată spre necesitate, cu excepția că Voirea, spre deosebire de Intelect, poate cu succes rezista înclinației.

Apropiat conectat cu această doctrină a contingenței este soluția suprinzător de simplă a lui Scotus pentru problema veche de epoci a libertății întrucât problema se ridică din facultatea vuirii însăși. Am discutat într-o bună lungime curioasa rupt-itate a vuirii, faptul că diviziunea doi-întru-unu, caracteristică pentru toate procesele minții și prima dată descoperită — de către Socrate și Platon — în procesul de gândire, se întoarce spre o luptă de moarte între Eu-voiesc și Eu-ne-voiesc (între *velle* și *nolle*) care trebuiesc să fie ambele prezente în ordine de a garanta libertatea: „*Experitur enim qui vult se posse non velle*”, „Unul care experimentează o voliție de asemenea are experiența de a fi capabil a nu voi”⁸⁵. Oamenii de școală, urmând pe apostolul Pavel și filozofia Vuirii a lui Augustin, erau în acord că grația divină era necesară pentru

a vindeca mizeranța Vuirii. Scotus, poate cel mai pios dintre ei, nu era de acord. Nicio intervenție divină nu este necesară pentru a redema ego-ul voitor.

El cunoaște foarte bine cum să se vindece singur de consecvențele lipsitului de preț și puternic chestionabilului dar al libertății umane, chestionabil datorită faptului că voirea liberă, indeterminată și inlimitată de un obiect dat exterior sau internal, nu semnifică că omul qua om se bucură de libertate inlimitată. Calea normală de evadare a omului din această libertate este simplu *a acționa* asupra propozițiilor vuirii: „Pentru exemplu, este posibil pentru mine să fiu scriind în acest moment, tot așa cum este posibil pentru mine să nu fiu scriind; totuși, actul meu de scriere își exclude opozitul. Printr-un act al vuirii eu mă pot determina pe mine să scriu, iar prin alt act eu pot decide să nu scriu, dar eu nu pot să fiu simultan în act față de ambele lucruri împreună”⁸⁶. În alte cuvinte, voirea umană este indeterminată, deschisă la contrarii, iar astfel ruptă doar atât cât singura ei activitate consistă în a forma voliții; în momentul în care se oprește din vire și începe să acționeze asupra uneia dintre propozițiile vuirii, ea își pierde propria libertate — iar omul, posesorul ego-ului voitor, este la fel de fericit asupra pierderii pe cât a fost de fericit măgarul lui Buridan să rezolve problema alegând între două grămezi de paie urmându-și instinctul său: încetează alegere și începe mâncare.

Subliniind această soluție, care pare simplistică în primă vedere, este o distincție făcută de Scotus — probabil sub influența lui Aristotel — între *activum* și *factivum*. Este între pura activitate, *energeia* aristoteliană, care-și are capătul său și *ergon* în sine, și fabricare, *facere*, care consistă în „producerea sau formarea unui obiect external”, iar asta implică „că operația este trasientă, anume, are un termen în afara agentului. Artefactele omului sunt produse de o activitate transientă”⁸⁷. Activitățile mintale, precum gândirea sau voirea, sunt activități de un prim tip, iar acestea, considera Scotus, deși sunt lipsite de rezultate în lumea reală, sunt de o „perfecțiune” mai înaltă deoarece în esență ele nu sunt transiente. Ele încetează, nu

deoarece și-au ajuns propriul capăt ci deoarece doar omul ca o creatură limitată și condiționată este inabilă de a le continua indefinit.

Scotus asemuiește aceste activități mintale cu „activitatea” luminii, care „este permanent reînnoită de la sursa sa și astfel-și conservă constanța internă și simplu locuiește”⁸⁸. Deoarece darul voinii libere a fost depozitat într-o *ens creatum*, această ființă în ordine de a se salva pe sine este forțată la a schimba de la *activum* la *factivum*, din pura activitate la formarea a ceva care-și găsește condiția în natural cu emergența produsului. Schimbarea este posibilă deoarece este un Eu-pot inerent în fiecare Eu-voiesc, iar acest Eu-pot setează limității asupra lui Eu-voiesc care nu sunt în afara activității de voină în sine. „*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*”, „Voina este o putere deoarece *poate* ad-capara ceva-lucru”, iar această potență, inerentă în Voină, este într-adevăr „opozitul lui *potentia passiva* a aristotelienilor. Este un activ... puternic Eu-pot... pe care ego-ul îl experimentează”⁸⁹.

Cu această experiență a Voinii ca potență mintală a cărei putere nu consistă, ca în Epictet, în protejarea minții împotriva realității, ci, din contra, o inspiră și o endotează cu auto-confidență, e ca și cum am fi ajuns la capătul unei istorii a-l cărui început a fost descoperirea apostolului Pavel că *velle* și *posse* nu coincid — o coincidență luată de-a gata în antichitatea pre-creștină. Ultimul cuvânt al lui Scotus asupra Voinii ca facultate mintală relatează la același fenomen care a fost elucidat mai plin multe secole mai târziu de ecuația lui Nietzsche și Heidegger a Voinii și Puterii — cu excepția că Scotus era încă invigilent de aspectul anihilant (nihilistic) al fenomenului, anume, de puterea generată de negație. El încă nu privește asupra viitorul ca o anticipată negare a prezentului — sau poate o face doar în sensul general al percepției futilității inerente a tuturor evenimentelor simplu lumiane (așa cum Augustin a spus: „*quod futurum est, transiturum expectatur*”, „ceea ce este în viitor este expectat ca ceva care va fi fost”⁹⁰).

Omul este capabil de a transcende lumea Ființei împreună cu care a fost creat și care rămâne habitatul său

până la moarte; totuși chiar activitățile sale mintale nu sunt niciodată inelate la lumea dată simțurilor. Astfel, intelectul este „atașat cu simțurile”, iar „funcția sa înnăscută este să delecteze pe sine”. „*Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*”⁹¹. Cuvintele decisive aici sunt *condelectari sibi*, o delectare inerentă în activitare voirii în sine ca distinctă de delectarea doririi în a avea obiectul dorit, care este transient — posesia extinge dorirea și delectarea. *Condelectatio sibi* își împrumută delectarea de apropierea sa de dorire, iar Scotus a spus explicit că nicio delectare mintală nu poate competiționa cu delectarea ridicată din împlinătatea doririi sensuale, cu excepția că această delectare este aproape la fel de transientă ca dorirea însăși⁹². Prin urmare, el distinge subtil între *voire* și *dorire* deoarece doar *voirea* nu este transientă. O delectare inerentă voirii în sine este la fel de naturală voirii pe cât sunt înțelegerea și cunoașterea pentru intelect, și poate fi detectată chiar și în ură; dar perfecțiunea sa înnăscută, pacea finală între doi-întru-unu, poate veni doar atunci când *voirea* este transformată în *iubire*. Dacă *voirea* ar fi doar *dorire* de posedare ar înceta să fie odată ce obiectul este posedat: Eu nu doresc ceea ce Eu am.

În extensia în care Scotus speculează asupra unui după-viață — anume, o existență „ideală” pentru om qua om — această sperată-pentru transformare a voirii în iubire cu inerenta ei *delectatio* este decisivă. Transformarea voirii în iubire nu semnifică că iubirea încetează să fie o activitate a-l cărui capăt este în sine; astfel, viitoare bine-cuvântare, beatitudinea enbucurată într-un după-viață, nu poate în posibil consta în odihnă și contemplare. Contemplarea lui *summum bonum*, a celui mai înalt „lucru”, ergo, Zeul, ar fi idealul pentru intelect, care este întotdeauna întemeiat în intuiție, prinzând un lucru în „acest-itatea” lui, *haecceitas*, care în această viață este imperfectă nu doar deoarece aici cel mai înalt rămâne incunoscut, ci și deoarece intuiția acest-itășii este imperfectă: „intelectul... a recurs la concepte universale, în precis deoarece este incapabil de a prinde haecceitatea”⁹³.

Noțiunea „păcii eterne”, sau a Odihnei, se ridică din experiența lipsei de odihnă, din doririle și apetitele unei ființe în-nevoie care le poate transcende în activități mintale fără a fi vreodată capabilă de a le evada cu totul. Ceea ce voirea într-un stadiu de bine-cuvântare, anume, într-un după-viață, nu mai are nevoie sau nu mai este capabilă de, este *rejecția* și ura, dar asta nu înseamnă că omul într-un stadiu de binecuvântare și-a pierdut facultatea de a spune „Da”.

Incondiționala acceptare este numită „Iubire” de către Scotus: „*Amo: volo ut sis*”. „Beatitudinea este astfel actul prin care voirea vine în contact cu obiectul prezentat ei prin intelect și îl iubește, astfel satisfăcând complet dorirea naturală pentru el”⁹⁴. Aici, din nou, iubirea este înțeleasă ca o activitate, dar nu mai e una mintală, deoarece obiectul ei nu mai este absent simțurilor și nici imperfect cunoscut de către intelect. Pentru că „beatitudinea... consistă în plina și perfecta adtingere a obiectului așa cum este în sine, și nu doar așa cum este în minte”⁹⁵. Mintea, transcendând condițiile existențiale ale „drumețului” sau pelerinului pe pământ, are o intimație a unui asemenea viitoare bine-cuvântări în experiența sa de pură activitate, anume, în transformarea voinii în *iubire*. Ajungând înapoi la distincția augustiniană între *uti* și *frui*, folosind ceva de dragul a altceva sau a-l enbucura de dragul său, Scotus spune că esența beatitudinii consistă în „*fruitio*”, „iubirea perfectă a Zeului de dragul Zeului... astfel distinctă de iubirea Zeului de dragul propriu”. Chiar dacă cea din urmă este iubire de dragul salvării propriei suflări, ea este încă *amor concupiscentiae*, iubire dorindă⁹⁶. Deja în Augustin găsim transformarea voinii în iubire și este mai mult decât posibil ca reflecțiile ambilor gânditori să fost ghidate de cuvintele lui Pavel asupra „iubirii care niciodată nu căpătuiește”, nici chiar atunci când „ceea ce este perfect vine” și tot altul „a trecut în departe” (I Corintieni 13:8-13). În Augustin, transformarea vine datorită forței de unire a voinii; nu este o forță unifiantă mai puternică decât iubirea cu care iubiții se iubesc unul pe altul („miraculos lipiți împreună”⁹⁷). Dar pentru Scotus, temeiul experiențial pentru mereu-durarea iubirii este că el concepe o iubire care nu este

doar, pentru a spuse așa, golită, purificată de doriri și nevoi, dar în care chiar *facultatea* Voirii este transformată în activitate pură.

Dacă în această viață este miracolul minții umane că omul poate cel puțin mintal și provizional transcende condițiile pământiale și să se enbucure de activitatea pură a unui exercițiu care-și are capătul în sine, atunci este miracolul sperat-pentru a unui după-viață că omul în întreaga sa existență va fi spiritualizat. Scotus vorbește de un „corp Glorificat”⁹⁸, care nu mai e dependent de „facultăți” ale căror activități sunt întrerupte fie de *factivum*, facerea și formarea obiectelor, sau de doririle unei creaturi în-nevoie — ambele care randează transientă fiecare activitate în această viață, cele mintale neexcluse. Transformată în iubire, lipsa de odihnă a vuirii este liniștită dar nu exstingată; puterea de locuire a iubirii nu este simțită ca oprirea mișcării — așa cum sfârșitul furiei războiului este simțit ca liniștea păcii — ci ca serenitatea unei auto-conținute, auto-în-plininde, mereu-durabile mișcări. Aici nu sunt liniștea și delectarea care urmează după o operație perfectă, ci este liniștirea unui act bazat pe capătul său. În această viață cunoaștem de asemenea acte prin a noastră *experientia interna*, și, potrivit lui Scotus, ar trebui să fim abili să le înțelegem ca intimații a unui viitor incert atunci când vor dura pentru-mereu. Atunci „facultatea operantă se va găsi calmată în obiectul său prin actul perfect [iubirea] prin care îl adtinge”⁹⁹.

Ideea că ar putea fi o activitate care-și găsește odihna în sine este la fel de surprinzător originală — fără precedent sau secvelial {sequel} în istoria gândirii Occidentale — ca preferință ontologică a lui Scotus pentru contingent asupra necesarului și pentru particularul existent asupra universalului. Am încercat să arăt că în Scotus întâlnim nu simple inversări conceptuale, ci noi pătrunderi genuine, toate care pot fi probabil explicate ca condițiile speculative pentru o filozofie a libertății. Atât de departe pe cât pot vedea, în istoria filozofiei doar Kant poate egala pe Duns Scotus în comiterea incondițională pentru libertate. Și totuși în cert Kant nu a avut nicio cunoaștere

despre el. Voi încheia prin urmare cu pasaj curios din *Critica Rațiunii Pure* care cel puțin se ocupă cu aceeași problemă fără a menționa nicio Libertate sau Voire:

Este ceva foarte ciudat în faptul că odată ce asumăm ceva să existe nu mai putem evita a infera că ceva există necesar... Pe de altă mână, dacă Eu iau conceptul a orice-lucru, indiferent ce, Eu găsesc că existența acestui lucru poate niciodată să fie reprezentată de către mine ca absolut necesară, și că, orice ar fi să existe, nimic nu mă oprește de a gândi non-existența sa. Astfel, în timp ce pot fi într-adevăr obligat să asum ceva necesar ca o condiție al existentului în general, Eu nu pot gândi orice lucru particular ca în sine necesar. În alte cuvinte, nu pot niciodată *completa* regresul la condițiile de existență decât prin asumarea unei ființe necesare, și totuși nu sunt niciodată într-o poziție de a *începe* cu o asemenea ființă. [Și, concluzionând această deliberare câteva pagini mai departe]... nu este nimic care leagă absolut rațiunea să accepte o atare existență; din contra, ea poate întotdeauna anihila orice în gândire, fără contradicție; absoluta necesitate este o necesitate care este să fie găsită doar în gândire.¹⁰⁰

La care, învățat de Scotus, unul ar putea adăuga că absoluta nimic-itate nu poate fi găsită în gândire. Vom avea ocazia să revenim ulterior la această idee atunci când discutăm destinele incerte ale facultății de voire la închiderea epocii moderne.

IV. CONCLUZII

13. Idealismul german și „podul-curbă de concepte”

Înainte de a veni la partea finală a acestor considerații voi încerca să justific ultimul și cel mai mare salt peste secole în această prezentare schițată și fragmentară în care am avut prezumpția de a o anunța ca o istorie a Vuirii. Am menționat deja dubiile mele dacă poate fi legitim o „istorie a ideilor”, o *Geistesgeschichte*, care se bazează pe asumția că ideile își urmează și se generează una pe alta în succesiune temporală. Asumția face sens doar în sistemul dialecticii lui Hegel. Dar, aparte de orice teorii, există o înregistrare a gândurilor marilor gânditori a căror loc în istoria factuală este incontestabilă și a căror mărturie afirmând sau negând Voirea am atins-o aici doar în trecere — Descartes și Leibniz de o parte a argumentului, Hobbes și Spinoza de cealaltă.

Singurul mare gânditor în aceste secole care ar fi cu adevărat irelevant contextului nostru este Kant. Voirea sa nu este o capacitate mintală *special* distinctă de gândire, ci rațiune practică, un *Vernunftwille* nu deosebită de *nous praktikos* a lui Aristotel; afirmația că „rațiunea pură poate fi practică este teza principală a filozofiei morale kantiene”¹ este perfect dreaptă. Voirea lui Kant nu este nici libertate de alegere (*liberum arbitrium*), nici propria sa cauză; pentru Kant, pură spontaneitate, pe care el a numit-o de dese ori „absolută spontaneitate”, există doar în gândire. Voirea lui Kant este delegată de rațiune să fie organul ei executiv în toate materiile de conduită.

Mult mai rușinoasă, iar astfel în nevoie de justificare, este omisia din considerațiile noastre a dezvoltării idealismului german după Kant, saltul pe care l-am făcut peste Fichte, Schelling, și Hegel care în drumul lor speculativ au sumat secolele epocii moderne. Pentru că ridicarea și declinul epocii moderne nu este un figment al „istoriei ideilor”, ci un eveniment factual care poate fi datat: descoperirea întregului pământ și a unei părți din univers, ridicarea științei moderne și a tehnologiei sale, urmate de declinul autorității bisericii, de secularizare și enluminare.

Această momentală ruptură factuală ocurând în trecutul nostru a fost caracterizată și interpretată din multe și diferite puncte de vedere; în contextul nostru, cea mai decisivă dezvoltare care a avut loc în timpul acestor secole a fost subiectivizarea atât a gândirii cognitive cât și a celei metafizice. Doar în timpul acestor secole a devenit omul centrul con-cernării pentru știință, dar și pentru filozofie. Nu s-a întâmplat în vremuri mai timpurii, deși, așa cum am văzut, descoperirea Vuirii a coincis cu descoperirea „omului interior” într-un moment când omul și-a devenit „o întrebare pentru sine însuși”. Doar atunci când știința a dovedit nu doar că simțurile umane sunt subiectate erorii — care ar putea fi corectată în lumina unei noi evidențe în ordine de a revela „adevărul” — ci și că aparatul său senzorial a fost mereu incapabil de certitudini auto-evidente, a început mintea omului, acum în întregime aruncată înapoi asupra sa, odată cu Descartes, să privească pentru o „certitudine” care ar fi un pur datum al conștiinței. Atunci când Nietzsche a numit epoca modernă „școala suspiciunii”, el spunea că, începând cel puțin cu Descartes, omul nu mai era sigur de niciun-lucru, nici de a fi real; el avea nevoie de dovadă, nu doar de existența Zeului, ci și de a sa. Certitudinea lui Eu-sunt este ceea ce a găsit Descartes în al său *cogito me cogitare*; anume, într-o experiență mintală pentru care niciunul dintre simțuri, care ne dau realitatea sinelor noastre și a unei lumi exterioare, nu este necesar.

Pentru a fi siguri, această certitudine este foarte chestionabilă. Deja Pascal, el însuși influențat de Descartes, obiecta că această conștiință ar fi cu greu suficientă pentru a distinge între vis și realitate: un slab artizan visând pentru doisprezece ore în fiecare noapte că este rege ar avea aceeași viață (și s-ar enbucura de același volum de „fericire”) ca un rege care ar visa în fiecare noapte că este nimic decât un slab artizan. Mai mult, deoarece „unul frecvent visează că visează”, nimic nu poate garanta că ceea ce numim viața noastră nu este în întregime un vis din care ne vom trezi în moarte. A îndoii totul („*de omnibus dubitandum est*”) și a găsi certitudine

în chiar activitatea îndoirii cerută de „noua Filozofie [care] cheamă totul în dubiu” (Donne) nu ajută, pentru că nu este îndoitorul obligat să se îndoiască că se îndoiește? Adevărat, nimeni nu a mers atât de departe, dar asta doar înseamnă că „niciunul nu a fost vreodată un sceptic perfect [*pyrrhonien*, în Pascal]”, deși nu pentru că rațiunea l-ar fi fortificat; el era constrâns de „natură, [care] ajuta in-potenta rațiune”; iar astfel, cartezianismul era „ceva ca povestea lui Don Quijote”².

Secolele mai târziu, Nietzsche, încă gândind în același filon, suspecta că a fost „credința noastră carteziană în ego[-ul gânditor]... ca singură realitate [care ne face]... să înscriem realitate lucrurilor în general”³. Într-adevăr, nimic nu a devenit mai caracteristic pentru ultimele stagii ale metafizicii decât acest tip de întoarcere-a-mesei, în care Nietzsche, cu ale sale gânduri-experimente lipsite de milă, a fost cel mai mare maestru. Dar acel joc — încă un joc de gândire mai degrabă decât un joc de limbaj — nu a devenit posibil până când, odată cu ridicarea idealismului german, toate podurile au fost rupte „cu excepția podurilor-curcubeu de concepte”⁴, sau, pentru a o pune mai puțin poetical, până când s-a zorit filozofilor că „noutatea poziției noastre contemporane în filozofie stă în convingția, pe care nicio epocă nu a avut-o înaintea noastră, că nu posedăm adevărul. Toate generațiile anterioare ‘posedau adevărul’, chiar și scepticii”⁵.

Nietzsche și Heidegger greșesc, cred, în datarea lor a acestei convingții moderne; în actual a fost acompaniată de ridicarea științei moderne iar apoi a fost atenuată de „certitudinea” carteziană ca un substitut pentru adevăr; aceasta a fost la rând distrusă de către Kant împreună cu rămășițele de scolasticism, care în forma exercițiilor logice și a dogmatismului „școlilor” a dus o existență mai degrabă casantă de pură erudiție. Dar doar la capătul secolului nouăsprezece (aici Heidegger este drept) a devenit convingția de a nu poseda adevărul opinie comună pentru clasele educate și s-a stabilit pe sine în ceva precum Spiritului Epocii, al cărui reprezentat Nietzsche a fost probabil cel mai lipsit de frică.

Cu toate acestea, factorul puternic care a întârziat

această reacție pentru secole a izvorât cu ridicarea științelor ca răspunsul natural pentru fiecare om gânditor la enorma și enorm de rapida avansare a cunoașterii umane, o avansare care va face secolele anterioare de la antichitate încoace să apară că pură stagnare prin comparație. Conceptul de *Progres* ca un impuls vast co-operativ în interesul cunoașterii de dragul său, „în care toți științistii trecutului, prezentului, și viitorului au o parte... a apărut pentru prima dată complet dezvoltat în lucrările lui Francis Bacon”⁶. Cu el a venit, la început aproape automatical, o schimbare importantă în înțelegerea Timpului, emergența unui Viitor la rangul ocupat înainte de Prezent sau Trecut. Noțiunea că fiecare generație subsecventă ar cunoaște necesar mai mult decât predecesorul sa și că această progresare nu ar fi niciodată completă — o convicție care doar în timpurile noastre a găsit contestatori — era suficient de importantă; dar pentru contextul nostru, chiar mai importantă este simpla, materie-de-fapt percepție că „cunoașterea științifică” a fost și poate fi obținută doar „pas cu pas prin contribuțiile *generațiilor* de exploratori construind peste și gradual ameliorând găsirile predecesorilor lor”.

Ridicarea științei a început cu noile descoperiri ale astronomilor, științști care nu doar că „au utilizat cel mai sistematic” găsirile predecesorilor lor, dar care, fără înregistrările generațiilor trecute, și fără înregistrări de încredere, ar fi fost inabili de a face orice fel de „progres”, deoarece durata de viață a unui singur om, sau a unei generații de oameni, este evident prea scurtă pentru a verifica găsirile și a valida științific ipotezele. Dar „astronomii au compus cataloage de stele pentru a fi folosite de științști viitori”, i.e., ei au pus o bază pentru avansurile științifice. (Astronomia, desigur, nu era în întregime singura în inițierea progresului. Thomas Aquino era conștient de o „încrștere în cunoașterea științifică” — „*augmentum factum est*” — pe care el a explicat-o prin „defectele de cunoaștere ale celor care au inventat științele”. Meșteșugarii, de asemenea, obișnuiți cu metoda încercării și erorii, erau profund vigilenți la anumite ameliorări în meșteșugurile lor. Totuși, ghildele însele „accentuau

continuitatea mai degrabă decât progresul meșteșugului”, și „singurul pasaj din literatura existentă care exprimă clar ideea progresului gradual al cunoașterii, sau mai bine, al capacității tehnologice, are loc într-un tratat asupra artileriei”⁷.) Totuși, breșa decisivă care a dat științei moderne avântul său a avut loc în astronomie, iar ideea Progresului, care de atunci a dominat fiecare știință până când a devenit noțiunea dominantă a egalului de modern concept de Istorie, a fost original bazată pe comasarea datelor, pe schimbul de cunoaștere, și pe lenta acumulare de înregistrări care erau cerințele pentru avansul astronomic. A fost doar după descoperirile tremurătoare-de-lumi ale secolelor șaisprezece și șaptesprezece când ceea ce a avut loc în câmp a ajuns la atenția celor care erau con-cernați în general cu condiția umană.

Astfel, în timp ce „noua filozofie” care dovedea inadecvarea simțurilor noastre a „chemat totul la dubiu” și a dat ridicare la suspiciune și disperare, egal manifesta mișcare înainte a cunoașterii a dat ridicare la un imens optimism pentru ceea ce poate cunoaște și învața omul. Cu excepția că acest optimism nu se aplica la oameni în singular, nici măcar la relativ mica comunitate de științiști; ea se aplica doar la succesiunea generațiilor, anume, la Felul-uman ca întreg. În cuvintele lui Pascal, care a fost primul să detecteze că ideea de Progres era un complement necesar la ideea de Fel-uman, era „prerogativa în particular [umană] [care deosebește omul de animal] că nu doar fiecare om avansează zilnic în cunoaștere, ci că toți oamenii împreună progresează continual în timp ce universul crește mai bătrân... astfel încât întreaga succesiune a oamenilor de-a lungul secolelor ar trebui să fie *considerată ca unul și același om care trăiește pentru-mereu* și continual învață”⁸ (italice H.A.).

Ceea ce este decisiv în această formulare este că noțiunea de „toți oamenii împreună”, care este desigur un gând, nu o realitate, a fost imediat construită pe modelul de „om”, de „subiect” care putea servi ca substantiv pentru toate felurile de activități exprimate în verbe. Acest concept nu era o metaforă, adecvat vorbind; era o *personificare* cu drepturi

depline așa cum găsim în alegoriile narativităților renaștentiste. În alte cuvinte, *Progresul a devenit proiectul Felului-uman*, acționând în spatele oamenilor reali — o forță personificată pe care o găsim cumva ulterior în „mâna invizibilă” a lui Adam Smith, în „trucul naturii” a lui Kant, în „viclenia Rațiunii” a lui Hegel, în „materialismul dialectical” al lui Marx. Pentru a fi siguri, istorianul de idei va vedea în aceste noțiuni nimic mai mult decât secularizarea Providenței divine, o interpretare care este cu atât mai chestionabilă deoarece găsim personificarea Felului-uman în Pascal, care cu siguranță ar fi fost ultimul să dorească o înlocuire seculară pentru Zeu ca adevăr conducător al lumii.

Oricum ar fi asta, ideile interconectate de Felul-uman și de Progres au venit în prim planul speculațiilor filozofice doar după ce revoluția franceză a demonstrat minților spectatorilor celor mai plini de gânduri actualizarea posibilă a unor invizibile precum *liberté, fraternité, égalité*, iar astfel a părut să constituie o refutare tangibilă a celei mai vechi convingții a oamenilor gânditori, anume, că sus-urile și jos-urile istoriei și mereu-schimbătoarele afaceri ale oamenilor nu merită considerație serioasă. (Pentru urechi contemporane, faimosul dictum al lui Platon din *Legi* că un om serios își păstrează seriozitatea pentru lucruri serioase și „nu o pierde în bagatele” precum afacerile umane ar putea suna extrem; în fapt, nu a fost niciodată contestat înainte de Vico, iar Vico nu a avut nicio influență sau ecou până în secolul nouăsprezece.) Evenimentul revoluției franceze, climaxul în multe aspecte pentru epoca modernă, a schimbat „coloritul palid al gândirii” pentru aproape un secol; filozofii, un trib de oameni notorii de melancolici, au devenit luminoși și optimistici. Ei credeau acum în Viitor și au lăsat lamentațiile vechi de epoci asupra cursului lumii pentru istorieni. Ceea ce secole de avans științific, în întregime prinse doar de participanții în marea întreprindere, dar prin niciun mijloc dincolo de comprehensia generală a filozofului, au fost inabile să obțină era acum adus într-o materie de câteva decade: filozofii au fost convertiți la o credință în progresul nu doar al cunoașterii, dar de asemenea

al afacerilor umane în general.

Și în timp ce au început să reflecteze, cu un angajament niciodată până atunci observat, asupra cursului *Istoriei*, ei nu puteau să ajute să nu devină vigilenți aproape imediat de cea mai mare ghicitoare prezentată lor de noul lor subiect de materie. Acesta era simplul fapt că nicio acțiune nu atinge vreodată scopul său intenționat și că Progresul — sau oricare altă plinătate de sens fixată în procesul istorical — se ridică dintr-o lipsită de sens „mixtură de eroare și violență” (Goethe), dintr-un „hazard melancolic” în „cursul lipsit de sens al afacerilor umane” (Kant). Ce sens este poate fi detectat doar de înțelepciunea retrospectivă, atunci când oamenii nu mai acționează ci încep să spună povestea a ceea ce s-a întâmplat; atunci pare că oamenii, în timp ce-și urmăreau țințele lor în țeluri opuse, fără rimă și rațiune, au fost conduși de o „intenție a naturii”, de „firul ghid al rațiunii”¹⁰. I-am citat pe Kant și Goethe, dintre care ambii, pentru a spune astfel, s-au oprit în pragul noii generații, aceea a idealiştilor germani pentru care evenimentele revoluției franceze erau experiențele decisive ale vieții lor. Dar că „faptele istoriei cunoscute” luate prin ele însele „nu posedă nici o bază comună, nici continuitate sau coerență” era deja cunoscut de Vico, iar Hegel, mult după, insista încă că „pasiunile, țințele private, și satisfacția dorințelor egoiste, sunt... cele mai efective arcuri motor pentru acțiune”. Prin urmare, nu înregistrarea evenimentelor trecute, ci doar povestea face sens, și ceea ce este atât de puternic în remarcile lui Kant la finalul vieții sale este că el a înțeles imediat că subiectul acțiunii *Istoriei* va trebui să fie Felul-uman, mai degrabă decât omul sau orice comunitate umană verificabilă. Puternic, de asemenea, este faptul că el a fost abil să recunoască marea fisură în proiectul *Istoriei*: „va rămâne întotdeauna consternant că generațiile timpurii par să continue în împovărătoare lor afacere doar de dragul celor viitoare... și că doar cei din urmă vor avea bunul noroc de a locui în clădirea [completă]”¹¹.

Probabil a fost pură coincidență că generația care a crescut la maturitate sub impactul revoluțiilor secolului

optsprezece au fost de asemenea formate de liberația gândirii lui Kant, de rezoluția sa pentru vechea dilemă între dogmatism și scepticism printr-o introducere a auto-criticii Rațiunii. Și pe măsură ce revoluția i-a encurajat să transfere noțiunea de Progres dintr-un avans științific în realmul afacerilor umane și să îl înțeleagă ca progres al Istoriei, a fost doar natural pentru atenția lor să fie direcționată înspre Voire ca arc motor al acțiunii și ca organ pentru Viitor. Rezultatul a fost că „gândul de a face libertatea suma și substanța filozofiei a emancipat spiritul uman în toate relațiile sale”, a emancipat ego-ul gânditor de libera speculare în trenuri de gândire al căror scop ultimal era să „dovedească... nu doar că Ego-ul este totul, ci contrar de asemenea, că totul este Ego”¹².

Ceea ce a apărut într-un drum restrictiv, tentativ în conceptul personificat al lui Pascal a unui Fel-uman acum a început să prolifereze într-un grad incredibil. Activitățile oamenilor, fie gândind sau acționând, erau toate transformare în activități de concepte personificate — care făceau filozofia atât infinit mai dificilă (principala dificultatea în filozofia lui Hegel este abstractitatea ei, ocazionalele indicii la data și fenomenele actuale pe care le are în minte) și incredibil mai vie. Era o veritabilă orgie a purei speculații, care, în contrast puternic cu rațiunea criticală a lui Kant, era plină de data istorice într-un stadiu deghizat de abstracție radicală. Deoarece conceptul personificat era supus să acționeze, pare ca și cum (în cuvintele lui Schelling) filozofia „s-a ridicat pe sine într-un punct de stat înalt”, la un „realism mai înalt”, în care simple gânduri-lucruri, *noumena* a lui Kant, produse dematerializate ale reflecției ego-ului gânditor asupra data actuale — data istorice în Hegel, mitologice sau religioase în Schelling — încep curiosul lor dans fantomatic dezencorporat ale căror pași și ritmuri nu sunt nici regulate nici limitate de nicio idee a rațiunii.

A fost în această regiune de pură speculație că Voirea a apărut în timpul scurtei perioade a idealismului german. „În instanța finală și cea mai înaltă”, a declarat Schelling, „nu este nicio altă Ființă decât Voirea. Voirea este Ființa primordială, și

toate predicatele i se aplică doar ei — lipsă de temei, eternitate, independență de timp, auto-afirmație! Toată filozofia străduie doar înspre această cea mai înaltă expresie”¹³. Și citând acest pasaj în a sa *Ce (se) cheamă gândire?*, Heidegger deodată adaugă: „predicatele, atunci, pe care gândirea metafizică de la antichitate încoace le-a atribuit Ființei, Schelling le găsește în formă finală, înaltă și cea mai perfectă în voire. *Voirea în această voire nu înseamnă aici o capacitate a suflării umane*, totuși; cuvântul „voire” aici designează Ființa ființelor ca un întreg”¹⁴ (italice H.A.). Fără dubiu Heidegger este drept; Voirea lui Schelling este o entitate metafizică, dar, spre deosebire de erorile metafizice mai comune și mai vechi, ea este personificată. Într-un context diferit și mai precis, Heidegger însuși sumează înțelesul acestui Concept personificat: *falsa* „opinie [ușor] se ridică că voirea umană este originea pentru voirea-de-a-voi, în timp ce din contra, omul este voit de către Voirea-de-a-voi fără ca măcar să experimenteze esența unei atari voiri”¹⁵.

Cu aceste cuvinte Heidegger se întoarce în rezolut împotriva subiectivismului epocii moderne, dar și împotriva analizele fenomenologice, ale căror principală țintă a fost întotdeauna de a „salva fenomenele” așa cum sunt date în conștiință. Iar ceea înspre ce se întoarce atunci când intră pe „podul-curcubeu de concepte” este idealismul german și ingenuoasa lui excluzie a omului și a facultăților omului în favoarea conceptelor personificate.

Nietzsche a diagnosticat inspirația din spatele acestei filozofii germane post-kantiene cu claritate indepășită; el cunoaștea acea filozofie prea bine și în final a mers chiar el pe un drum similar, poate chiar mai extrem.

[Filozofia germană, spunea Nietzsche] este forma cea mai fundamentală... de dor de casă care a fost vreodată: tânjirea pentru ce e mai bun care a existat vreodată. Unul nu mai este acasă nicăieri; în final, unul tânjește după acel loc în care unul singur poate fi acasă: lumea *greacă*! Dar este precis în acea direcție că toate podurile sunt rupte — cu excepția podurilor-curcubeu de concepte... Pentru

a fi sigur, unul trebuie să fie foarte luminal, foarte subtil, foarte subțire pentru a călca peste aceste poduri! Dar ce fericire este deja în această voină la spiritualitate, la fantomalitate [*Geisterhaftigkeit*] aproape! ... Unul dorește să meargă *înapoi*, prin părinții bisericii la greci ... Filozofia germană este o piesă din ... voina de renaștere, voina de a merge cu descoperirea antichității, săparea filozofiei antice, deasupra tuturor, a pre-socraticilor — cel mai adânc îngropat dintre toate templele grecești! În câteva secole, poate, unul va judeca că toată filozofia germană își derivă demnitatea ei reală din a fi o reclamare graduală a solului antichității... creștem mai greci în fiecare zi; la început, așa cum este doar drept, în concepte și evaluări, ca fantome elenizante, pentru a spune așa...¹⁶

Fără dubiu, conceptul personificat și-a avut rădăcina în experiența verificabilă, dar pseudo-regatul spiritelor dezencorporate lucrând în spatele oamenilor a fost construit din dor de casă pentru o altă lume, în care spiritul omului s-ar putea simți acasă.

Aceasta, atunci, este justificarea mea pentru a fi omis din considerațiile noastre acest corpul de gândire, idealismul german, în care pura speculație în tărâmul metafizicii probabil că a atins climaxul totodată cu finalul său. Nu am dorit să trec „podul-curcubeu de concepte”, poate pentru că eu nu am suficient dor de casă, în orice eveniment, pentru că eu nu cred într-o lume, fie ea trecută sau viitoare, în care mintea omului, echipată pentru retragerea din lumea aparițiilor, ar putea sau ar trebui să se simtă confortabil acasă. Mai mult, cel puțin în cazurile lui Nietzsche și Heidegger, a fost în precis confruntarea cu Voirea ca o facultate umană și nu ca o categorie ontologică cea care i-a îndemnat la început să repudieze facultatea iar *apoi* să se întoarcă să-și pună confidența în această casă fantomală a conceptelor personificate care atât de evident a fost „construită” și decorată de ego-ul gânditor, ca opus ego-ului voitor.

14. *Respingerea lui Nietzsche a Vuirii*

În discuția mea asupra Vuirii am menționat în repetate rânduri două căi complet diferite de a înțelege facultatea: ca o facultate de *alegere* între obiective și scopuri, *liberum arbitrium*, care acționează ca arbitru între capete date și deliberează liber asupra mijloacelor pentru a le atinge; și, pe de altă mână, ca „facultatea noastră pentru a începe spontan o serie în timp” (Kant)¹⁷ sau „*initium ut esset homo creatus est*” a lui Augustin, capacitatea omului pentru început deoarece el însuși este un început. Cu epoca modernă, conceptul de Progres și schimbarea sa inerentă de la a înțelege viitorul ca ceea ce se apropie de noi la ceea ce determinăm prin proiectele Vuirii, puterea instigantă a Vuirii a fost constrânsă a veni în prim plan. Și într-adevăr a făcut-o, atât cât putem spune din opinia comună a timpului.

Pe de altă mână, nimic nu este mai caracteristic pentru începuturile a ceea ce acum numim „existențialism” decât absența a unor asemenea supratonuri optimistice. Potrivit lui Nietzsche, doar „o lipsă a simțului istorical”, o lipsă care pentru el este „eroarea originală a tuturor filozofilor”¹⁸, poate explana acel optimism: „Lăsați-ne să fim decipați {deceive}! Timpul marșează înainte; am vrea să credem că tot-lucrul care este în el de asemenea marșează înainte — că dezvoltarea este cea care se mișcă înainte”. Iar pentru corelatul Progresului, ideea de fel-uman: „‘Felul-uman’ nu avansează; nici măcar nu există”¹⁹.

În alte cuvinte, deși suspiciunea universală la începutul epocii moderne a fost puternic neutralizată, ținută în șah, prima dată chiar de noțiunea Progresului, iar apoi de aparenta sa incorporare și apogeu în revoluția franceză, asta s-a dovedit a fi doar o acțiune de întârziere, a cărei forță eventual s-a exhaustat pe sine. Dacă unul dorește să privească la această dezvoltare istorical, unul poate doar să spună că gândurile-experimentele lui Nietzsche — „o astfel de filozofie experimentală pe care o trăiesc anticipează experimental chiar și posibilitățile celui mai fundamental nihilism”²⁰ — cel puțin

au completat ceea ce a început cu Descartes și Pascal în secolul șaptesprezece.

Oamenii, pentru totdeauna tentați a ridica valul viitorului — cu ajutorul computer-urilor sau horoscopurilor sau intestinelor de animale sacrificiale — au de arătat un record mai rău în aceste „științe” decât în aproape oricare alt demers științific. Totuși, dacă ar fi o materie de competiție onestă între futurologii timpului nostru, premiul ar putea foarte bine să meargă la John Donne, un poet fără vreo ambiție științifică, care în 1611 a scris în reacție imediată la ceea ce știa care are loc în științe (care pentru un timp lung vor opera încă sub numele de „filozofie naturală”). El nu a trebuit să-l aștepte pe Descartes, sau Pascal, pentru a trage toate concluziile din ceea ce percepea.

Iar nouă Filozofie cheamă totul în dubiu,
 Elementul de foc este chiar dat afară;
 Soarele e pierdut și pământul, și capul niciunui om
 Nu poate direcționa bine unde să cauți după ele...
 Totul e în părți, și toată cohaerența dusă;
 Totul doar alimentare, și totul Relație:
 Prinț, Subiect, Tată, Fiu, sunt lucruri uitate...

Și termină cu lamentații care au nevoie de aproape trei sute de ani pentru a fi auzite din nou: „când tu știi asta, Tu știi cât de urât monstru... cât de palid Fantomă... cât de uscat Cenușă lumea asta este”²¹.

Este împotriva acestui fundal istoric că acum trebuie să considerăm ultimii doi gânditori încă suficient de apropiați de ereditatea filozofică a Vestului pentru a recunoaște în Voire una dintre facultățile importante ale minții. Începem cu Nietzsche și ne amintim că nu a scris niciodată o carte cu titlul „Voirea de Putere”, că colecția de fragmente, note, și aforisme ce poartă acest titlu a fost publicată postum, selectată dintr-un chaos de spuneri inconectate și de dese ori contradictorii. Fiecare dintre ele sunt ceea ce scrierile mature ale lui Nietzsche sunt în actual, anume, un gând-experiment, un gen literar surprinzător de rar în istoria noastră înregistrată.

Cea mai evidentă analogie este *Pensées* a lui Pascal, care împarte cu *Voirea de Putere* a lui Nietzsche un hazard de aranjament care a condus editorii ulterior la a încerca să le rearanjeze, cu destul de enervantul rezultat că cititorul are o măsură bună de problemă în a le identifica și data.

Vom considera la început un număr de propoziții descriptive simple fără conotații metafizicale sau general filozofice. Majoritatea dintre ele vor suna destul de familiar, dar ar fi mai bine să nu sărim la concluzia că am putea fi confrunțați aici cu influențe livrești. A trage asemenea inferențe este în special tentant în cazul lui Heidegger datorită profunde sale cunoașteri a filozofiei medievale, pe de o mână, și insistența sa asupra primatului unui timp viitor în *Ființă și Timp* (de care am vorbit deja), pe de alta. Este cu atât mai notabil că în discuția sa asupra *Voirii*, care în principal ia forma unei interpretări la Nietzsche, el nu menționează nicăieri descoperirile lui Augustin din *Confesiuni*. Prin urmare, ceea ce va suna familiar în următoarele este cel mai bine înscris în caracteristicile particulare ale facultății de *voire*; chiar și influența lui Schopenhauer asupra tânărului Nietzsche o putem dizprivi fără mari scrupule. Nietzsche cunoștea că „Schopenhauer a vorbit asupra ‘voirii’; dar nimic nu este mai caracteristic pentru filozofia sa decât absența la toată *voirea* genuină”²², și a văzut corect că rațiunea pentru asta stă într-o „rea-înțelegere de bază a *voirii* (de parcă pofta, instinctul, impulsul ar fi *esența* voirii)” pe când „*voirea* este în tocmai ceea ce tratează poftele ca fiindu-le maestrul și le indică calea și măsura”²³.

Pentru că „a voi nu este totuna cu a dori, a tânji după, a cere: de toate acestea este distinctă prin elementul Comenzii... Că ceva este comandat, asta e inerent în *voire*”²⁴. Heidegger comentează: „Nicio frază caracteristică nu are loc mai frecvent în Nietzsche decât... a voi este a comanda; inerent în *Voire* este gândirea comandantă”²⁵. Este nu mai puțin caracteristică că această gândire comandantă este direcționată doar foarte rar spre dominarea celorlalți: atât comanda cât și obediența au loc în minte — într-o manieră straniu similară cu concepția

lui Augustin, de care Nietzsche în cert nu a cunoscut nimic.

El expunează la o oarecare lungime în *Dincolo de Bine și Rău*:

Cineva care voiește să dea ordine la ceva *în* el care obediază... Cel mai straniu aspect al acestui multiplu fenomen pe care îl numim 'Voire' este că avem doar un cuvânt pentru el și, în special, doar un cuvânt pentru faptul că *suntem în fiecare caz dat în același timp cei care dau ordinele și cei care le obediază*; întrucât obedim, experimentăm sentimente de coerciție, apelare, presare, rezistare, care de obicei încep să se manifeste imediat după actul voinței; întrucât totuși... suntem în comandă... experimentăm o senzație de plăcere, iar asta cu atât mai puternic cu cât suntem obișnuiți să supraviețuim dihotomia prin noțiunea Eului, Ego-ului, iar asta într-un asemenea fel încât luăm obediința din noi de-a gata și prin urmare identificăm voirea și performarea, voirea și acțiunea [italice H.A.].

Această operație de voire, existând doar în mințile noastre, supra-vine dualitatea mintală a doi-întru-unu-lui care a devenit o luptă între unul care comandă și unul care este supus a obedia prin identificarea lui „Eu” ca un întreg cu partea comandantă și anticipând că cealaltă parte, cea rezistentă, va obedia și va face așa cum îi este spus. „Ceea ce este numit 'libertate de voire' este în esență o superioritate pasionată înspre un cineva care trebuie să obedieze. 'Eu sunt liber; 'el' trebuie să obedieze' — conștiința de asta e chiar voirea”²⁶.

Nu ne-am aștepta ca Nietzsche să creadă în grația divină ca putere vindecătoare pentru dualitatea Voinței. Ceea ce *este* inexpectat în descrierea de mai sus este că el a detectat în „conștiința” luptei un fel de truc al lui „Eu” care-l enabibilizează a scăpa de conflict identificându-se pe sine cu partea comandantă și a supraveghea, pentru a spune astfel, sentimentele inplăcute, paralizante, de a fi coercitat, iar astfel e mereu în punctul de a rezista. Nietzsche denunță de dese ori acest sentiment de superioritate ca fiind o iluzie, chiar dacă una sănătoasă. În alte pasaje, el dă seama de „stranietatea” întregului fenomen numindu-l „o oscilație [a voinței] între da și nu”, dar el se ține de sentimentul superiorității lui

„Eu” prin identificarea oscilației cu un fel de balansare de la plăcere la durere. Plăcerea, diferită în acest aspect dar și în altele de *delectatio* a lui Scotus, este în clar bucuria anticipată a lui Eu-pot inerent în actul de voire în sine, independent de performare, al sentimentului triumfal atunci când performăm bine, indiferent de laudă sau audiență. În Nietzsche, punctul este că el numără sentimentele-sclave negative de a fi coercitat și de a rezista sau de a resentima printre obstacolele necesare fără de care Voirea nici nu și-ar cunoaște propria putere. Doar prin surmontarea unei rezistențe interne Voirea devine vigilentă de generarea ei: ea nu a izvorât pentru a obține puterea; puterea îi este chiar sursa. Din nou în *Dincolo de Bine și Rău*: „‘Libertatea voirii’ este cuvântul pentru acea condiție multiplă plăcută a voitorului *care este în comandă și în același timp* se consideră pe sine ca unul cu executorul comenzii — ca atare enbucurându-se de triumful asupra rezistenței, dar posedat de judecare că este voirea sa însăși ceea ce supravine rezistenței. În această modă voitorul adaugă sentimentele plăcute de execuție... la al său sentiment plăcut de Comandant”²⁷.

Această descriere, care ia doi-întru-unul Voirii, rezistentul „Eu” și triumfantul „Eu”, a fi sursa puterii Voirii, își datorează plauzibilitatea introducerii inexpectate în discuție a principiului durere-plăcere: „a pozita plăcerea și dizplăcerea ca fapte cardinale”²⁸. Tot astfel cum simpla absență a durerii nu poate niciodată cauza plăcere, nici Voirea, dacă nu ar avea de supravine o rezistență, nu ar putea obține puterea. Aici, fără să știe urmând filozofile hedoniste antice decât calculus-ul plăcere-durere contemporan, Nietzsche se bazează în descrierea sa pe experiența *relasării* {release} din durere — nu doar pe simpla absență a durerii sau simpla prezență a plăcerii. Intensitatea senzației *relasării* este egalată doar de intensitatea senzației de durere și este întotdeauna mai mare decât orice plăcere înrelată la durere. Plăcerea de a bea cel mai excvosit {exquisite} vin nu poate fi comparată în intensitate cu plăcerea simțită de un om disperat de însetat care obține primul său pahar de apă. În acest sens este o distincție clară între enbucurare, independentă de și înrelată cu nevoile și

durerile, și plăcere, apetitul senzuous al unei creaturi al cărui corp este adviu {alive} în măsura în care este în nevoie de ceva ce nu are.

Enbucurarea, se apare, poate fi experiențată doar dacă unul este în întregime liber de durere și plăcere; anume, stă în afara calculus-ului durere-plăcere, pe care Nietzsche l-a despizat {despised} datorită utilitarismului său înnăscut. Enbucuria — ceea ce Nietzsche a numit principiul dionisian — vine din *abundență*, și este adevărat că toată enbucuria este un fel de luxurație; ne supra-vine, și ne putem indulga {indulge} în ea doar după ce nevoile vieții au fost satisfăcute. Dar asta nu este pentru a nega elementul senzuous din enbucurare; abundența este încă abundența *vieții*, iar principiul dionisian în a-l său apetit senzuous se întoarce înspre destrucție întocmai fiindcă abundența își permite destrucția. În acest aspect, nu este Voirea în cea mai apropiată afinitate cu principiul-(de)-viață, care constant pro-duce și de-struce? Prin urmare, Nietzsche definește dionisianul ca „identificarea temporară cu principiul-(de)-viață (incluzând voluptuozitatea martirului)”, ca „Enbucurarea în destrucție... și la vederea ruinei sale progresive... Enbucurare în ceea ce vine și stă în viitor, care triumfă asupra lucrurilor existând, oricât de bune”²⁹.

Schimbarea nietzschiană de la Eu-voiesc la anticipatul Eu-pot, care neagă pavelinianul Eu-voiesc-și-Eu-nu-pot iar prin urmare toată etica creștină, este bazată pe un incalificat Da al-pentru-la Viață, anume, pe o elevare a Vieții ca experiențată în afara tuturor activităților mintale la rangul de valoare supremă prin care tot fiecare-lucru este a fi evaluat. Aceasta este posibil și plauzibil deoarece este un Eu-pot inherent în fiecare Eu-voiesc, după cum am văzut în discuția noastră asupra lui Duns Scotus: „*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*” („Voirea este o putere deoarece *poate* adcapara ceva-lucru”). Voirea nietzschiană, totuși, nu este limitată de propriul Eu-pot inherent; de pildă, poate voi viitorul, iar Nietzsche privește înainte la un viitor care va produce „superomul”, anume, o nouă specie umaniană puternică destul pentru a trăi în gândul unei „recurențe eternale”. „Am produs cel mai greu gând

— *acum lăsați-ne să producem fința* pentru care îi va fi ușor și bine-cuvântat! ... A celebra viitorul, nu trecutul. A cânta [*dichten*] mitul viitorului”³¹.

Viața ca valoarea cea mai înaltă nu poate, desigur, să fie demonstrată; este o simplă ipoteză, asumția făcută de simțul comun că voirea este liberă deoarece fără acea asumție — așa cum a fost spus iar și iar — niciun precept moral, religios, sau juridical în natură nu ar putea face sens în posibil. Ea este contrazisă de „ipoteza științifică” potrivit cu care — așa cum Kant a indicat — fiecare act, în momentul în care intră pe lume, cade într-o rețea de cauze, iar astfel apare într-o secvență de ocurențe explicabile doar în contextul cauzalității. Pentru Nietzsche, este decisiv că ipoteza simțului-comun constituie un „sentiment dominant din-la-care nu ne putem libera pe noi chiar dacă ipoteza științifică ar fi demonstrată”³². Dar identificarea voinii cu trăitul, noțiunea că impulsul nostru de a trăi și voirea noastră de a voi sunt ultimul aceleași, are alte consecințe și poate mai serioase pentru conceptul lui Nietzsche de putere.

Aceasta ar putea deveni clar atunci când ne întoarcem înapoi la două metafore ghid în *Știința veselă*, una având de a face cu viața, iar cealaltă introducând tema „Recurenței Eternale” — „ideea bazică a lui Zarathustra”, așa cum a numit-o în *Ecce Homo*, și de asemenea ideea bazică pentru aforismele postume colecționate sub numele rău-ghidant, non-nietzschean, *Voirea de Putere*. Prima apare sub titlul „Voire și Val” (*Wille und Welle*):

Cât de lacom se apropie acest val, ca și cum ar fi după ceva! Cum se târâie cu agitație terifiantă în cele mai interioare colțuri are stâncii labirintine!... pare că ceva de valoare, valoare înaltă, trebuie să fie ascuns acolo. — Iar acum vine iar, un pic mai încet dar încă alb cu excitație; este dezadpunctat {disappointed}? A găsit ceea ce căuta? Se prefacă a fi dezadpunctat? — Dar deja un alt val se apropie, încă mai lacom și mai sălbatic ca primul, iar suflarea sa, de asemenea, pare să fie plin de secrete și apetit să sape comori. *Așa trăiesc valurile* — *asa trăim noi cei care voim...* Continuă cum îți place, mugind cu supra-speranță plăcere și malițiu — sau scufundă-te iar... și

aruncă-ți coama albă de spumă și stropește peste ei: Fiecare-lucru îmi potrivește, pentru că fiecare-lucru îți potrivește, iar *Eu sunt atât de bine dispus înspre tine* pentru fiecare-lucru... pentru că... Eu știu tu și secretul tău, Eu știu felul tău! Tu și Eu — nu suntem de un fel? — Tu și Eu — nu avem un secret?³³ [italice H.A.].

Aici, la început, pare ca și cum ne-am ocupa cu o metaforă perfectă, o „resemblare perfectă a două relații între lucruri total disimilare”³⁴. Relația valurilor la marea din care erup fără intenție sau țintă, creând o excitare tremendă lipsită de pro-punere, seamblă iar astfel iluminează tulburarea excitată de Voire în gospodăria suflării — întotdeauna părănd în căutarea a ceva până se liniștește, și totuși niciodată exstingată, întotdeauna gata de un nou asalt. Voirea enbucură a voi așa cum marea enbucură valurile, pentru că „mai degrabă decât să nu voiască, omul chiar voiește *nimic-itatea*”³⁵. La o examinarea mai apropiată, totuși, apare că ceva destul de decisiv s-a întâmplat aici la ceea ce în original era o metaforă homerică tipică. Acele metafore, am văzut, erau întotdeauna ireversibile: privind asupra furtunilor mări și se reamintea de emoțiile interne; dar aceste emoții nu-ți spuneau nimic asupra mării. În metafora nietzscheană, cele două lucruri disimilare pe care metafora le aduce împreună nu doar că seamblă unul cu altul, pentru Nietzsche ele sunt identice; iar „secretul” de care este atât de mândru este în precis cunoașterea sa a acestei identități. Voirea și Valul sunt același, iar unul este chiar tentat a asumă că experiențele ego-ului voitor l-au făcut pe Nietzsche să descopere tulburarea mării.

În alte cuvinte, aparițiile lumii au devenit doar un *symbol* pentru experiențe interioare, cu consecința că metafora, în original designată a înpodi ruptura între ego-ul gânditor sau voitor și lumea aparițiilor, colapsează. Colapsul a venit nu datorită unei greutăți superioare date „obiectelor” care confruntă viața umană, ci, mai degrabă, datorită partizanatului pentru aparatul suflării omului, ale căror experiențe sunt înțelese a avea primat absolut. Sunt multe pasaje în Nietzsche care punctează înspre acest antropomorfism fundamental. Pentru a cita un exemplu: „Toate presupuzițiile teoriei mecanice

[în Nietzsche, identică cu „ipoteza științifică”] — materie, atom, gravitate, presiune și efort — nu sunt ‘fapte-în-sine’, ci interpretări cu ajutorul ficțiilor {fictions} psihiale”³⁶. Știința modernă a venit la suspiciuni straniu de similare în reflecțiile sale speculative în propriile sale rezultate: „astrofiziciștii de astăzi.... trebuie să pună la calcul... posibilitatea că lumea lor din afară e doar lumea noastră dinăuntru întoarsă pe dinafară” (Lewis Mumford).

Ne întoarcem acum la a doua poveste, care este în actual nu o metaforă sau un simbol, ci o *parabolă*, povestea experiment-gândului pe care Nietzsche l-a intitulat „*Das grösste Schwergewicht*”, gândul care ar îngreuna cel mai mult asupra ta.

Ce, dacă într-o zi sau noapte un demon ar fi să fure după tine în cea mai singulară singurianță și ar spune ție: „Această viață așa cum o trăiești acum, va trebui să o trăiești încă o dată și innumărabile ori încă; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare durere și fiecare enbucurare și fiecare gând și dor și tot-lucrul inuterabil mic sau mare în viața ta va trebui să se întoarcă la tine, totul în aceeași succesiune și secvență — chiar acest păianjen și această lumină de lună dintre copaci, și chiar acest moment și Eu însumi. Sticla-orei eternală a existenței întoarsă sus-jos încă și încă, și tu cu ea, pată de nisip!”

Nu te-ai arunca pe tine jos și nu-ți vei scrâșni dinții și blestema demonul care așa grăit-a? Sau ai experiențat tu un moment tremendic când i-ai fi răspuns lui: „Tu ești un zeu și niciodată nu am auzit ceva mai divin”. Dacă acest gând a câștigat posesie de tine, te-ar schimba pe tine așa cum ești tu sau poate te-ar strivi. Întrebarea în fiecare și în orice lucru, „Dorești asta încă odată și de innumărabile încă ori?” ar sta asupra acțiunilor tale ca cea mai mare greutate. *Sau cât de bine dispus ar trebui să devii tu însuși și să trăiești a râvnii nimic mai frecvent decât această eternală confirmare și etanșare?*³⁷ [italice H.A.]

Nicio versiune ulterioară a noțiunii recurenței-eternale displică {displays} atât de inechivoc principala sa caracteristică, anume, că nu este o teorie, nu o doctrină, nu o ipoteză, ci un simplu experiment-gând. Ca atare, deoarece implică o întoarcere experimentală la conceptul ancient de timp ciclic,

pare să fie în flagrantă contradicție cu orice noțiune posibilă de Voire, ale căror proiecte întotdeauna asumă un timp rectiliniar și un viitor care este necunoscut și prin urmare deschis pentru schimbare. În contextul propriilor statuări ale lui Nietzsche asupra Voirii, și a schimbării pe care el a postulat-o de la Eu-voiesc la un anticipat Eu-pot, singura afinitate între cele două povești ar părea să stea în „momentul tremendic” de suprafluândă „benevolență” — fiindul de a fi „bine dispus spre” Viață — care în evident a dat naștere în fiecare caz gândului.

Dacă o vedem în termenii noțiunii sale de Voire, acesta ar fi momentul când sentimentul de Eu-pot este la vârful său și extinde un general „sentiment de putere” (*Kraftgefühl*). Acea emoție, așa cum Nietzsche observă, de dese ori se ridică în noi „chiar înainte de faptă, ocazionată de ideea a ceea ce este a fi făcut (ca la vederea unui inamic sau obstacol la care ne simțim pe noi egali)”. Pentru voirea operantă această emoție este de puțină consecvență; este „întotdeauna un sentiment acompaniant”, la care greșit adscriem „forța de acțiune”, calitatea unui agent cauzativ. „Credința noastră în cauzalitate este credință în forță și efect; o transferanță din experiența noastră [în care] identificăm forța și sentimentul de forță”³⁸. Faimoasa descoperire a lui Hume că relația între cauză și efect se bazează pe credința ennăscută {engendered} de obicei și asociere, și nu pe cunoaștere, a fost făcut proaspătă, și în multe variații, de către Nietzsche, care era invigilent de a fi având un predecesor.

Propria sa examinare este mult mai căutândă și mai criticală, în locul calculusului utilității a lui Hume și a-l său „sentiment moral”, el pune experiența unui Eu-voiesc care este urmat de un efect, anume, el folosește faptul că omul este conștient de sine ca agent cauzativ chiar înainte de a fi făcut ceva. Dar Nietzsche nu crede că asta randează Voirea mai puțin irelevantă; pentru Nietzsche ca și pentru Hume, voirea liberă este o iluzie inerentă în natura umană, o iluzie de care filozofia, o examinare criticală a facultăților noastre, ne va vindeca. Cu excepția că pentru Nietzsche consecvențele morale ale vindecării sunt în decis mai serioase.

Dacă nu mai putem adscrie „valoarea unei acțiuni... *intenției*, scopul pentru care unul a acționat sau a trăit... [dacă] absența intenției și a scopului în evenimente vine mai mult și mai mult în prim planul conștiinței”, concluzia pare inevitabilă că „Nimic are orice sens”, pentru că „această melancolică sentență înseamnă ‘Tot în-semnul stă în intenție, iar dacă intenția este cu totul în lipsă, atunci în-semnul este de asemenea cu totul în lipsă’”. Prin urmare: „De ce nu ar putea ca ‘un scop’ să fie un epifenomen în seriile de schimbări ale forțelor efective care aduc în față acțiunea scopisivă {purposive action} — o imagine pală în conștiința noastră... un simptom de ocurențe, *nu* cauza lor? — Dar cu asta am critica *voirea însăși*: nu este o iluzie a lua pentru cauză ceea ce se ridică la conștiință ca un act al *voirii*?”³⁹ (italice H.A.)

Faptul că acest pasaj este contemporan cu pasajele asupra „Recurenței Eternale” ne justifică în a întreba dacă și cum pot să fie aceste gânduri, dacă nu reconciliate, atunci concepute într-un așa fel încât ele să nu se ciocnească unul cu altul. Lăsați-ne să comentăm prima dată foarte în scurt asupra celor câteva statuări nu non-speculative, ci, mai degrabă, descriptive, pe care Nietzsche le-a făcut asupra *Voirii*.

Este, prima dată — ceea ce pare evident, dar care nu a mai fost punctat niciodată înainte —, aceea că „*Voirea nu poate voi înapoi*”; nu poate opri roata timpului. Aceasta este versiunea lui Nietzsche pentru Eu-voiesc-și-Eu-*nu*-pot, pentru că este în precis această *voire-înapoi* pe care *Voirea* o *voiește* și o *întinde*. Din acea in-potență, Nietzsche derivă totul răul uman — resentimentul, setea pentru vindicare (pedepsim deoarece nu putem înface ceea ce a fost făcut), setea pentru puterea de a-i domina pe alții. La această „genealogie a moralelor”, am putea adăuga că in-potența *Voirii* persuadează oamenii să prefere a privi înapoi, amintind și gândind, deoarece, pentru *pivirea înapoi*, tot-lucrul care este *apare* să fie necesar. Repudierea *voirii* liberează omul de o responsabilitate care ar fi inportabilă dacă nimic din ceea ce a fost făcut ar putea fi infăcut. În orice caz, a fost probabil ciocnirea *Voirii* cu trecutul ceea ce a făcut experimentul lui Nietzsche cu Recurența Eternală.

Doi, conceptul „voire-de-putere” este redundant: Voirea generează putere voind, prin urmare voirea a căruia obiectiv este umilitatea nu este mai puțin puternică decât voirea de a regula asupra altora. Actul de voire în sine este deja un act de potență, o indicare de putere („sentimentul de putere”, *Kraftgefühl*) care merge dincolo de ceea ce este cerut pentru a întâlni nevoile și cererile vieții fiecărei zile. Dacă este o contradicție simplă în experiment-gândurile lui Nietzsche, este contradicția între in-potența factuală a Vuirii — voiește dar nu poate voi înapoi — și acest sentiment de putere.

Trei, Voirea — chiar dacă voiește înapoi și își simte in-potența sau dacă voiește înainte și își simte puterea — transcende pura dat-itudine a lumii. Această transcendență este gratuită și corespunde supra-copleșirii superabundenței Vieții. Prin urmare, scopul autentic al Vuirii este abundența: „prin cuvintele ‘libertate a Vuirii’ semnificăm acest sentiment al unui surplus de putere”, iar sentimentul este mai mult decât o simplă iluzie a conștiinței deoarece corespunde cu superabundența vieții înseși. Prin urmare, unul ar putea substa {înțelege, understand} întreaga Viață ca o Voire-de-putere. „Doar acolo unde este viață este și voire: nu voire de viață... ci voire de putere”⁴⁰. Pentru că unul ar putea foarte bine explica „nutrietatea” ca „consecvența apropierii insașiabile a vuirii de putere, [și] ‘procreația’ [ca] mărunțirea care supervine atunci când celulele regulante sunt incapabile de a organiza ceea ce a fost apropiat”⁴¹.

Această transcendere, care este inerentă în voire, Nietzsche o numește „Supravenire”. Este posibilă datorită abundenței: activitatea în sine este văzută ca creativitate, iar „virtutea” care corespunde la acest întreg complex de idei este Generozitatea — supra-venirea setei pentru răzbunare. Este extravaganța și „temeritatea [*Übermut*] unei supra-curgânde, risipitoare vuirii” ceea ce deschide un viitor dincolo de orice trecut și prezent. *Surplusul*, potrivit lui Nietzsche dar și lui Marx (simplul fapt al unui surplus al forței de muncă rămas după ce cerințele pentru preservarea vieții individuale și a supraviețuirii speciei au fost întâlnite), constituie *conditio-per-*

quam a întregii culturi. Așa numitul superom este om întrucât este abil a transcende, a „supraveni”, pe sine. Dar această supravienire, nu ar trebui să uităm, este doar un exercițiu mintal: „a crea tot ‘ce a fost’ într-un ‘așa am voit-o’ — pe care însingur o voi chema redempție”⁴². Pentru că „Omul caută... o lume care nu este auto-contradictorie, care nu este deceptivă, care nu se schimbă, o lume *adevărată*...”. Omul, așa cum este acum când este onest, este un nihilist, anume, „un om care judecă asupra lumii așa cum este încât să trebuiască să *nu* fie, și asupra lumii așa cum ar trebui să fie încât să nu existe... [Pentru a supra-veni nihilismul, unul are nevoie de] puterea de a inversa valorile și de a deifica... lume aparițională ca singura lume, și a le numi bune”⁴³.

În clar, ceea ce este plin de nevoie nu este a schimba lumea sau oamenii, ci a schimba calea lor de a o „evalua”, calea lor, în alte cuvinte, de a o gândi și de a reflecta asupra ei. În cuvintele lui Nietzsche, ceea ce este de supraveni sunt filozofii, cei a căror „viață este un experiment al cogniției”⁴⁴; ei trebuiesc învățați cum să se discursce. Dacă Nietzsche ar fi dezvoltat aceste gânduri într-o filozofie sistematică, el ar fi formulat un fel de doctrină epictetiană puternic enbogătită, învățând încă odată „arta de a trăi viața proprie unului”, al cărui truc psihological plin de putere consistă în *voirea* a se întâmpla ceea ce se întâmplă ori-cum⁴⁵.

Dar punctul este că Nietzsche, care l-a cunoscut și estimat înalt pe Epictet, nu s-a oprit cu descoperirea omnipotenței mintale a Vuirii. El s-a enbarcat într-o construcție a lumii date care ar face sens, care să fie un domiciliu potrivit pentru o creatură a cărei „putere de voire [este suficient de mare] pentru a face fără sens în lucruri.... [care] poate endura să trăiască într-o lume lipsită de sens”⁴⁶. „Recurența Eternă” este termenul pentru acest gând final redempțional întrucât proclamă „*Inocența* a toată Devenirea” (*die Unschuld des Werdens*), iar cu aceasta, lipsa sa de tință inerentă și lipsa sa de scop, libertatea sa de vină și responsabilitate.

„Inocența Devenirii” și „Recurența Eternă” nu sunt trase dintr-o facultate mintală; ele sunt rădăcinate în

faptul indisputabil că suntem într-adevăr „aruncați” în lume (Heidegger), că nimeni nu ne-a întrebat dacă am dori să fim aici sau dacă am dori să fim așa cum suntem. Pentru tot cât știm sau cât putem ști, „nimeni este responsabil de firea aici-acolo a omului, pentru firea sa așa-și-așa, sau pentru firea lui în aceste circumstanțe sau în acest encirconment {mediu, environment}”. Prin urmare, pătrunderea bazică în esența Ființei este că „aici-acolo sunt deloc fapte morale”, o pătrundere pe care Nietzsche, așa cum a spus, „a fost primul să o formuleze”. Consecvențele sale sunt foarte mari, nu doar pentru că creștinătatea și „conceptul său de ‘ordine-lume morală’ infectează inocența devenirii prin mijloace de ‘pedepsire’ și ‘vină’ [iar prin urmare poate fi văzută ca] o metafizică a călăului”, ci pentru că, odată cu eliminarea intenției și scopului, prin eliminarea a unui ceva-corp care poate fi „ținut responsabil”, cauzalitatea însăși este eliminată; nimic nu mai poate fi „urmat înapoi” la o cauză odată ce „*causa prima*” este eliminată⁴⁷.

Cu eliminarea cauzei și efectului, nu mai este niciun sens în structura rectiliniară a Timpului al cărui trecut este întotdeauna înțeles ca cauză a prezentului, al cărui prezent este timpul intenției și preparării proiectelor noastre pentru viitor, iar al cărui viitor este venirea-în-afară a ambelor. Pe lângă, acel construct de timp se fărâmă sub greutatea a nu mai puțin factualei pătrunderi că „Tot-lucrul trece”, că viitorul aduce doar ceea ce *a fost să fie*, iar prin urmare că tot-lucrul care este „merită să treacă”⁴⁸. Așa cum fiecare Eu-voiesc, în identificarea sa cu partea comandantă a doi-întru-unu-lui, triumfant anticipează un Eu-pot, încât expectarea, dispoziția cu care Voirea afectează suflarea, conține în sine melancolierea unui și-aceasta-de-asemenea-*va-fi-fost-să-vie*, pre-vederea trecutului viitorului care reassertă Trecutul ca timpului dominant al Timpului. Singura redempție de acest Trecut tot-devorant este gândul că tot-lucrul care trece se întoarce, anume, un construct al timpului ciclical care face Ființa să se balanseze în sine.

Și nu este Viața însăși construită astfel, nu urmează o zi

după alta, un anotimp după altul repetându-se pe sine într-un același eternal? Nu este această vedere de lume mai „adevărată” la realitatea așa cum o știm decât vederea de lume a filozofilor? „Dacă mișcarea lumii țintește la un stadiu final, acel stat ar fi fost atins. Singurul fapt fundamental, totuși, este că nu tințește înspre un stadiu final; iar fiecare filozofie și ipoteză științifică... care necesitează un asemenea stadiu final este *refutată* de acest fapt fundamental. Caut o concepție a lumii care ia acest fapt în seamă. Devenirea trebuie să fie explanată fără recursul la intențiile sale finale; Devenirea trebuie să apară justificată în fiecare moment (sau incapabilă de a fi evaluată; care egalizează la același lucru); prezentul trebuie în absolut să nu fie justificat prin referință la un viitor, și nici trecutul prin referință la prezent...”. Nietzsche apoi sumarizează: „1. Devenirea nu țintește la un *stadiu final*, nu curge în ‘ființă’. 2. Devenirea nu este doar un *stadiu aparițional*; poate lumea ființelor este pură apariție. 3. Devenirea este de [valoare egală la] fiecare moment... în alte cuvinte, nu are nicio valoare, pentru că orice-lucru împotriva căruia să fie măsurată... lipsește. *Valoarea totală a lumii nu poate fi evaluată*”⁴⁹.

În tulburarea de aforisme, remarci, și experimente-gânduri care constituie colecția postumă *Voirea de Putere*, importanța acestui ultim pasaj, pe care l-am citat pe lungime, este dificil de localizat. Judecând după evidență internă, sunt înclinată a gândi asupra lui ca ultimul cuvânt al lui Nietzsche asupra subiectului; iar acest ultim cuvânt în clar scrie o repudiare a Vuirii și a ego-ului voitor, ale căror experiențe interne au rău-condus oamenii gânditori în asumarea că sunt astfel de lucruri ca cauză și efect, intenție și scop în realitate. Supraomul este unul care supravine acestei erori, ale cărui pătrunderi sunt suficient de puternice fie pentru a rezista promptărilor {chemărilor, promptings} Vuirii sau de a își întoarce propria voire, redemându-o de toate oscilațiile, liniștind-o la ceea oprire unde „privind departe” este „singura negație”⁵⁰, deoarece nimic nu este rămas decât „dorirea de a fi un Da-spunător”, a binecuvânta tot-lucrul care este pentru ființă, „a binecuvânta și a spune Amin”⁵¹.

15. Voirea-a-nu-voi a lui Heidegger

Nici cuvântul „voire”, nici cuvântul „gândire” nu au loc în lucrarea timpurie a lui Heidegger înaintea de așa numita reversare (*Kehre*) {reversal} sau „întoarcere-asupra” care a avut loc în mijlocul anilor treizeci; iar numele lui Nietzsche nu este menționat nicăieri în *Ființă și Timp*⁵². Prin urmare, poziția lui Heidegger asupra facultății de Voire, culminând în pasionata sa insistență asupra voinii „a nu voi” — care desigur nu are nimic a face cu oscilația Voinii între *velle* și *nolle*, voirea și ne-voirea — se ridică în direct din extrem de îngrijanta sa investigare a lucrării lui Nietzsche, la care, după 1940, se întoarce iar și din nou. Încă, cele două volume ale *Nietzsche*-lui său, care erau publicate în 1961, sunt în anumite aspecte cele mai spunătoare; ele conțin cursuri de lectură din anii 1936 până în 1940, anume, chiar anii când „reversarea” a avut loc în actual iar prin urmare nu a fost încă subiectată la propriile interpretări ale lui Heidegger. Dacă în citirea acestor două volume unul ignoră re-interpretarea târzie a lui Heidegger (care a apărut înaintea lui *Nietzsche*), unul este tentat să dateze „reversarea” ca un eveniment autobiografic chiar între volumele I și II; pentru că, pentru a o pune direct, primul volum îl explică pe Nietzsche mergând de-a lung cu el, în timp ce al doilea este scris într-un ton subtras {supus, subdus} dar ingreșibil polemic. Această importantă schimbare de dispoziție a fost observată, din cât cunosc, doar de J. L. Mehta, în cartea sa excelentă *Filozofia lui Martin Heidegger*⁵³, și mai puțin decisiv de către Walter Schulz. Relevanța acestei datări pare evidentă; aceea la care reversarea în originar se întoarce împotriva este în primar voirea-de-putere. În înțelegerea lui Heidegger, voirea de a regula și de a domina este un fel de păcat originar, de care s-a găsit pe sine vinovat atunci când a încercat să vină la termen cu al său scurt trecut în mișcarea nazistă.

Atunci când a anunțat mai târziu în public — pentru prima dată în *Scrisoare asupra umanismului* (1949)⁵⁴ — că a avut loc o „reversare”, pentru ani, în fapt, într-un sens larg, el își refăcea vederile sale asupra întregii istorii de la greci

la prezent focusându-se în primar nu asupra Vuirii, ci asupra relației dintre Ființă și Om. În originar în timpul acelor ani, „reversarea” a fost o întoarcere asupra auto-asertării omului (așa cum a fost proclamată în faimosul discurs delivrat {ținut, delivered} atunci când a devenit rector al universității din Freiburg în 1933⁵⁵), simbolică încarnată în Prometeu, „primul filozof”, o figură nicăieri în altă parte menționată în lucrarea sa. Acum se întorcea împotriva așa-numitului subiectivism din *Ființă și Timp* și împotriva concernării primare a cărții cu existența omului, modul său de fiire.

Pentru a pune materia într-o cale aspră și suprasimplificată: în timp ce Heidegger a fost mereu concernat de „întrebarea asupra sensului Ființei”, primul său, „provizional”, scop a fost a analiza ființa omului ca singură entitate care poate întreba întrebarea deoarece îi atinge propria sa ființă; prin urmare, atunci când omul ridică întrebarea Ce este Ființa? el este aruncat înapoi asupra sa. Dar atunci când, aruncat înapoi asupra sa, el ridică întrebare Cine este Omul?, este Ființa cea care, din contra, se mișcă în prim plan; este Ființa, așa cum emerge acum, cea care leagă omul să gândească. („Heidegger a fost forțat să se mute departe de apropierea originară din *Ființă și Timp*; în loc de a caută să apropie Ființa prin deschiderea și transcendența inerentă în om, el acum încearcă să definească omul în termeni de Ființă”⁵⁶.) Iar prima cerere pe care Ființa o face omului este de a gândi în afară „diferența ontologică”, anume, diferența între pura fi-itate a ființelor și Ființa a însăși acestei fi-ități, Ființa Ființei. Așa cum Heidegger însuși statuează în *Scrisoarea asupra umanismului*: „Pentru a o pune în simplu, gândirea este gândire a Ființei, unde ‘a’ are un dublu sens. Gândirea este a Ființei întrucât fiind adusă să treacă de către Ființă aparține Ființei. Iar în același timp este gândire a Ființei întrucât aparținând Ființei ascultă la Ființă”⁵⁷. Ascultarea omului transformă clamarea {cererea, claim} tăcută a Ființei în discurs, iar „limbajul este limbajul Ființei așa cum norii sunt norii cerului”⁵⁸.

„Reversarea” în acest sens are două importante consecvențe care au cu greu ceva de a face cu repudierea Vuirii.

Prima, Gândirea nu mai este „subiectivă”. Pentru a fi siguri, fără a fi gândită de către om, Ființa nu ar fi niciodată manifestă; depinde de om, care îi oferă un domiciliu: „limbajul este domiciliul Ființei”. Dar ceea ce omul gândește nu se ridică din spontaneitatea sau creativitatea sa; este răspunsul obedient la comanda Ființei. Doi, entitățile în care lumea aparițiilor este dată distragează omul de la Ființă, care se ascunde în spatele lor — foarte mult așa cum copacii ascund pădurea care oricum, văzută din afară, este constituită din ei.

În alte cuvinte, „Oblivierea {Uitarea, Oblivion} Ființei” (*Seinsvergessenheit*) aparține de chiar natura relației între Om și Ființă. Heidegger acum nu mai este conținut {mulțumit, content} în a elimina ego-ul voitor în favoarea ego-ului gânditor — menținând, de pildă, așa cum o face încă în *Nietzsche*, că insistența Voirii asupra viitorului forțează omul la *oblivierea* trecutului, că fură gândirea de activitatea sa cea mai dintâi, care este *an-denken*, re-mintire {reamintire, remembrance}: „Voirea nu a deținut niciodată începutul, l-a lăsat și abandonat în esențial prin uitare”⁵⁹. Acum el desubiectivizează însăși gândirea, o fură de Subiectul său, omul ca o ființă gânditoare, și o transformă într-o funcție a Ființei, în care toată „eficacitatea stă... curgând de acolo înspre esent {ceea ce este, essent} [*das Seiende*]”, iar astfel determinând cursul în actual al lumii. „Gândirea, în schimb, se lasă pe sine clamată de către Ființă [acesta este în actual sensul a ceea ce se întâmplă prin esenți], în ordine de a da uteranță la adevărul Ființei”⁶⁰. Această re-interpretare a „reversării”, mai mult decât reversarea însăși, determină întreaga dezvoltare a filozofiei târzii a lui Heidegger. Conținută într-o coajă de nucă în *Brief über den Humanismus*, care interpretează *Ființă și Timp* ca o necesară anticipare a și pregătire pentru „reversare”, se centrează pe noțiunea că a gândi, anume, „a spune cuvântul inpus al Ființei”, este singura autentică „facere” (*Tun*) a omului; în ea, „Istoria Ființei” (*Seinsgeschichte*), transcendând toate actele simple umane și superioară lor, în actual vine să treacă. Această gândire reminescează {amintește, reminisces} întrucât aude vocea Ființei în uteranțele marilor filozofi ai

trecutului; dar trecutul vine la ea din direcția opozită, astfel încât „descenderea” (*Abstieg*) în trecut coincide cu patienta, plină de gând expectare a sosirii viitorului, „*avenant-ul*”⁶¹.

Începem cu reversarea originală. Chiar în primul volum *Nietzsche*, unde Heidegger îngrijant urmează caracterizarea descriptivă a lui Nietzsche a Vuirii, el folosește ceea ce ulterior apare ca „diferența ontologică”: distincția între Ființa Ființei și este-itatea (*Seiendheit*) entităților. Potrivit cu această interpretare, voirea-de-putere semnifică este-itatea, principalul mod în care tot ce este în actual *este*. În acest aspect, Voirea este înțeleasă ca simplă funcție a procesului vieții — „lumea vine în ființă prin purtarea în afară a procesului vieții”⁶² — pe când „Recurența Eternală” este văzută în termenul lui Nietzsche pentru Ființa Ființei, prin care natura transientă a timpului este eliminată iar Devenirea, mediul pentru înscopivitatea vuirii-de-putere, primește sigiliul Ființei. „Recurența Eternală” este cel mai afirmativ gând deoarece este negarea negației. În această perspectivă, voirea-de-putere este nu mai mult decât un impuls biologic care ține roata în rotire și este transcendată de o Voire care trece dincolo de simplul instinct al vieții de a spune „Da” Vieții. În vederea lui Nietzsche, așa cum am văzut, „Devenirea nu are niciun scop; nu se termină în ‘Ființă’... Devenirea este de valoare egală în fiecare moment: ... în alte cuvinte, nu are nicio valoare, pentru că nu este nimic prin care valoarea ar putea fi măsurată și față de care cuvântul ‘valoare’ ar putea face sens”⁶³.

Așa cum o vede Heidegger, contradicția reală în Nietzsche este datorată nu aparentei opoziții între voirea-de-putere, care, fiind direcționată de scop, presupune un concept rectiliniar de timp, și Recurența Eternală, cu conceptul său de timp ciclic. Ea stă, mai degrabă, în „transvaluarea valorilor” a lui Nietzsche, care, potrivit lui Nietzsche însuși, ar putea face sens doar în cadrul vuirii-de-putere, dar pe care în oricum a văzut-o ca fiind ultima consecvență a gândului „Recurenței Eternale”. În alte cuvinte, în ultimă analiză, a fost voirea-de-putere, „în ea însăși poziționantă de valoare”, ceea ce a determinat filozofia Vuirii a lui Nietzsche. Voirea-de-putere în

final „evaluează” o eternal recurentă Devenire ca singură cale în afara lipsei de sens a vieții și a lumii, iar această transpoziție nu este doar o întoarcere la „subiectivitatea a cărei marcă distinctivă este gândirea evaluativă”⁶⁴, ci de asemenea suferă și de aceeași lipsă de radicalism caracteristic platonismului inversat al lui Nietzsche, care, punând lucrurile cu josul în sus sau cu susul în jos, încă păstrează intact cadrul categorical în care astfel de reversări pot opera.

Analizele strict fenomenologice ale lui Heidegger asupra Vuirii din volumul I al *Nietzsche*-lui său urmează aproape analizele sale timpurii asupra sinelui în *Ființă și Timp*, cu excepția că Voirea ia locul adscris Grijii în lucrarea timpurie. Citim: „Auto-observația și auto-examinarea niciodată nu aduc sinele la lumină și nici nu arată cum suntem noi înșine. Dar prin voire, și de asemenea prin ne-voire, facem chiar asta; apărem într-o lumină care ea însăși este luminată de către actul vuirii. A voi întotdeauna înseamnă: a aduce pe sine la sinele unului... Voind ne întâlnim sinele nostru așa cum suntem autentic...”⁶⁵. Prin urmare, „a voi este în esențial a voi propriul sine al unului, dar nu doar un simplu sine dat care este după cum este, ci sinele care dorește să devină ceea ce este... Voirea de a ajunge departe de sinele unului este în actual un act de ne-voire”⁶⁶. Vom vedea ulterior că această întoarcere la conceptul sinelui din *Ființă și Timp* este nu fără importanță pentru „reversarea”, sau „schimbarea de dispoziție”, manifestă în al doilea volum.

În al doilea volum, emfaza se schimbă în decisiv de la gândul „Recurenței Eternale” la o interpretare a Vuirii ca aproape în exclusiv voire-de-putere, în sensul specific al unei vuirii de a regula și domina mai degrabă decât o expresie a instinctului vieții. Noțiunea volumului I, că fiecare act de voire, prin virtutea de a fi o comandă, generează o contra-voire (*Widerwillen*) — anume, noțiunea unui obstacol necesar în fiecare act de voire, care trebuie mai întâi să supra-vină unei non-vuirii —, este acum generalizată într-o caracteristică inerentă în fiecare act de facere. Pentru un tâmplar, de pildă, lemnul constituie obstacolul „împotriva căreia” el lucrează

atunci când îl forțează să devină o masă⁶⁷. Aceasta din nou este generalizată: fiecare obiect, în virtutea de a fi un „obiect” — și nu doar un lucru, independent de evaluarea, calcularea, și facerea umană — este acolo pentru a fi supraviețuit de către un subiect. Voirea-de-putere este culminarea subiectivizării epocii moderne; toate facultățile omului stau sub comanda Voirii. „Voirea este de a voi a fi maestru.... [Ea este] în fundamental și în exclusiv: Comandă... În comandă, unul care decide comanda, obediază... pe sine. Astfel, [sinele] comandant își este propriul superior”⁶⁸.

Aici, conceptul de Voire își pierde într-adevăr caracteristicile biologice care joacă un rol atât de important în înțelegerea lui Nietzsche asupra Voirii ca simplu simptom al instinctului vieții. Este în natura puterii — și nu în natura supra-abundenței și a surplusului vieții — a se răspândi și expanda: „Puterea există doar întrucât puterea ei crește și întrucât [ca voire-de-putere] comandă această creștere”. Voirea se impulsează pe sine prin deciderea ordinilor; nu viața, ci „voirea-de-putere este esența puterii. Această esență, și niciodată o [limitată] cantitate de putere, rămâne scopul Voirii, întrucât Voirea poate exista doar în relație cu puterea. De aceea Voirea în necesar are nevoie de acest scop. Este de asemenea de ce o teroare a vidului permează toată voirea... Văzută din perspectiva Voirii... [nimic-itatea] este extincția Voirii în ne-voire... Prin urmare... [citându-l pe Nietzsche] voirea noastră ‘mai degrabă ar voi nimic-itatea decât să nu voiască’. ... ‘A voi nimic-itatea’ aici înseamnă *a voi.... negația, distrucția, imersarea deșeurii*”⁶⁹ [italice H.A.].

Ultimul cuvânt al lui Heidegger asupra acestei facultăți con-cernează destructivitatea Voirii, tot astfel cum ultimul cuvânt al lui Nietzsche a con-cernat „creativitatea” și supra-abundența ei. Această destructivitate se manifestă pe sine în obsesia Voirii cu viitorul, care forțează oamenii în *oblivietate*. În ordine de a voi viitorul în sensul de a fi maestrul viitorului, oamenii trebuie să uite și în final să destrugă trecutul. De la descoperirea lui Nietzsche că Voirea nu poate „voi înapoi” urmează nu doar frustrarea și resentimentul, ci de asemenea

și pozitivă, activă voință de a anihila ceea ce a fost. Și cum tot-lucrul care este real a „devenit”, anume, încorporează un trecut, această destructivitate în ultimă relatează la tot-lucrul care este.

Heidegger o sumează în *Ce (se) cheamă [la] gândire?*: „În față cu ceea ce ‘a fost’, voința nu mai are orice-lucru de spus... ‘A fost’-ul rezistă voinței Voinței.... ‘a fost’-ul este revoltant și contrar Voinței... Dar prin mijloacele acestei revulsii, contrariul ia rădăcină în voința însăși. Voința... suferă de ea — anume, Voința suferă de sine... de... ce e dus, trecutul. Dar ce este trecut e din trecere... Astfel, Voința însăși voințe trecerea... Revulsia Voinței împotriva a fiecărui ‘a fost’ apare ca *voința de a face tot-lucrul să treacă*, iar astfel a voinței ca tot-lucrul să merite trecerea. Revulsia adridată în Voință este atunci voința împotriva a tot-lucrul care trece — *tot-lucrul*, anume, care vine să fie o venire-de-a-fi, iar aceasta *endură*”⁷⁰ (italice H.A.).

În această înțelegere radicală a lui Nietzsche, Voința este în esență destructivă, și împotriva acestei destructivități reversarea originară a lui Heidegger se formează pe sine. Urmând această interpretare, chiar natura tehnologiei este voința de a voinți, anume, a subiecta lumea întreagă dominației și regulației sale, al cărui capăt natural poate fi doar destrucția totală. Alternativa unei asemenea regulației este „lăsarea a fi”, iar lăsarea-a-fi ca o activitate este gândirea care obediază chemarea Ființei. Dispoziția pervadând lăsarea-a-fi a gândirii este opozitul dispoziției de scopitivitate din voință; ulterior, în a sa re-interpretare a „reversării”, Heidegger o numește „*Gelassenheit*”, o calm-itate care corespunde lăsării-a-fi și care „ne pregătește” pentru „o gândire care nu este o voință”⁷¹. Această gândire este „dincolo de distincția între activitate și pasivitate” deoarece este dincolo de „domeniul Voinței”, anume, dincolo de categoria cauzalității, pe care Heidegger, în acord cu Nietzsche, o derivă din experiența ego-ului voințor de a cauza efecte, prin urmare dintr-o iluzie cauzată de conștiință.

Pătrunderea că gândirea și voința nu sunt doar două facultăți diferite ale ființei enigmatice numite „om”, ci sunt opoziți, a venit atât lui Nietzsche cât și lui Heidegger. Este

versiunea lor a conflictului mortal care are loc atunci când doi-întru-unu al conștiinței, actualizat în dialogul silențios între eu și mine, își schimbă armonia și prietenia originală într-un conflict în-mers între *voire* și *contra-voire*, între comandă și rezistare. Dar am găsit mărturii pentru acest conflict de-a lungul istoriei acestei facultăți.

Diferența dintre poziția lui Heidegger și cea a predecesorilor săi stă în aceasta: mintea omului, clamată de către Ființă în ordine de a transpune în limbaj adevărul Ființei, este subiectată la o *Istorie a Ființei* (*Seinsgeschichte*), iar această Istorie determină dacă omul răspunde Ființei în termeni de *voire* sau în termeni de gândire. Este *Istoria* Ființei cea care, la lucru în spatele oamenilor acționanți, ca Spiritul-Lume al lui Hegel, determină destinele oamenilor și se revelează pe sine ego-ului gânditor dacă acesta supra-vine *voirea* și actualizează lăsarea-a-fi.

La primă privire, asta ar putea arăta, poate un pic mai sofisticat, ca o versiune a vicleniei rațiunii a lui Hegel, a vicleniei naturii a lui Kant, a mâinii invizibile a lui Adam Smith, sau ca Providența divină, toate forțele ghidând urcările și coborârile afacerilor umane înspre un scop predeterminat: libertatea în Hegel, pacea eternală în Kant, armonia între interesele contradictorii ale economiei de piață în Adam Smith, salvarea ultimată în teologia creștină. Noțiunea însăși — anume, că acțiunile oamenilor sunt inexplicabile prin sine și că pot fi *înțelese* doar ca lucrarea unui scop ascuns sau a unui actor ascuns — este mult mai veche. Platon putea deja „imagina că fiecare dintre noi creaturi vivante este o păpușă făcută de zei, în posibil ca un lucru-(de)-joacă, în posibil cu un scop ceva mai serios”, și putea imagina că ceea ce luăm pentru cauze, urmărirea plăcerii și evitarea durerii, sunt doar „corzile prin care suntem lucrați”⁷².

Cu greu avem nevoie de o demonstrație a influențelor istoricale pentru a comprehenda reziliența încăpățânată a ideii, de la ficțiunea aerată a lui Platon la constructul mintal al lui Hegel — care a fost rezultatul unei re-gândiri inprecedentate a istoriei lumiale care în deliberat a eliminat din înregistrarea

factuală tot-lucrul „doar” factual ca accidental și non-consecvențial. Simplul adevăr este că niciun om nu poate acționa singur, chiar dacă motivele sale pentru acțiune pot să fie anumite designări, doriri, pasiuni, și scopuri ale sale. Și nici niciodată nu putem atinge ceva în întregime potrivit planului (chiar dacă, ca *archōn*, în succes conducem și inițiem și sperăm că ajutătorii și următorii noștri vor executa ceea ce am început), iar aceasta se combină cu conștiința noastră de a fi *abili* de a cauza un efect pentru a da naștere noțiunii că rezultatul actual trebuie să fie datorat unei forțe aliene {străin, alien}, supernaturale care, inderanțată de pluralitatea umană, a asigurat pentru rezultatul final. Eroarea este similară cu eroarea detectată de către Nietzsche în noțiunea unui necesar „progres” al Felului-Uman. Pentru a repeta: „Felul-Uman’ nu avansează, nici măcar nu există... [Dar deoarece] timpul marșează înainte, ne-ar plăcea să credem că tot-lucrul care este în el de asemenea marșează înainte — că dezvoltarea este cea care se mișcă înainte”⁷³.

În cert, *Seinsgeschichte* a lui Heidegger nu poate eșua a ne aminti de Spiritul-Lume al lui Hegel. Diferența, totuși, este decisivă. Atunci când Hegel a văzut „Spiritul-Lume călare” în Napoleon în Jena, el a cunoscut că Napoleon însuși era inconștient de a fi incarnarea Spiritului, a cunoscut că el acționa în afară din mixtura umană uzuală a scopurilor de termen scurt, a doririlor, și a pasiunilor; pentru Heidegger, totuși, este Ființa însăși cea care, *mereu schimbându-se*, se manifestă pe sine în gândirea actorului astfel încât *acționarea* și *gândirea* coincid. „Dacă a acționa înseamnă a da o mână esenței Ființei, atunci gândirea este în actual acționare. Anume, pregătire [construirea unui domiciliu] pentru esența Ființei în mijlocul entităților prin care Ființa se transpune pe sine și esența sa în vorbire. Fără vorbire, simpla facere e în lipsă de dimensiunea prin care poate deveni efectivă și prin care poate urma direcții. Vorbirea, totuși, nu este niciodată o simplă expresie a gândirii, simțirii, sau vuirii. Vorbirea este dimensiunea originară în care ființa umană este abilă de a răspunde la clamarea Ființei și, răspunzând, să-i aparțină ei. Gândirea este actualizarea a

acestei corespondențe originare”⁷⁴.

În termenii unei simple reversări de puncte de vedere, unul ar fi tentat a vedea în poziția lui Heidegger justificarea pentru reversarea aforisticală a lui Descartes de către Valéry: „*L’homme pense, donc je suis*’ — *dit l’univers*” („Omul gândește, prin urmare Eu sunt’ — spune universul”) ⁷⁵. Interpretarea este într-adevăr tentantă deoarece Heidegger ar fi în cert de acord cu „*Les évènements ne sont que l’écume des choses*” („Evenimentele sunt doar spuma lucrurilor”) a lui Valéry. El nu ar fi de acord, totuși, cu asumția lui Valéry că ceea ce este în real — realitatea subliniantă a cărei suprafață este doar spumă — este realitatea stabilă a unei substanțiale, în ultimul în schimbantă Ființă. Nici, fie înainte sau după „reversare”, nu ar fi fost de acord că „noul este prin definiție partea perisabilă din lucruri” („*Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses*”) ⁷⁶.

De când a re-interpretat reversarea, Heidegger a insistat asupra continuității gândului său, în sensul că *Ființă și Timp* a fost o pregătire necesară care deja conținea într-o cale provizională direcția principală a lucrării sale ulterioare. Și într-adevăr aceasta este adevărat într-o mare măsură, deși este ligabilă {răspunzătoare, liable} de a de-radicaliza reversarea ulterioară și consecvențele în obviu {evident, obvious} implicate în ea pentru viitorul filozofiei. Lăsați-ne să începem cu cele mai neașteptate consecvențe ce pot fi găsite în lucrarea ulterioară în sine, prima, noțiunea că gândirea solitară în sine constituie singura acțiune relevantă în înregistrarea factuală a istoriei, iar apoi, că gândirea este aceeași cu mulțumirea (și nu doar pentru rațiuni etimologice). Având făcut asta, vom încerca să urmărim dezvoltarea anumitor termeni cheie în *Ființă și Timp* și să vedem ce se întâmplă cu ei. Cei trei termeni cheie pe care îi propun sunt Grija, Moartea, și Sinele.

Grija — în *Ființă și Timp*, modul fundamental pentru con-cernarea existențială a omului cu propria sa ființă — nu dispare simplu în favoarea Vuirii, cu care împarte în obviu un anumit număr de caracteristici; își schimbă funcția radical. Își pierde relaționalitatea cu sine, con-cernarea sa cu ființa proprie

a omului, iar, odată cu asta, dispoziția de „anxietate” cauzată atunci când lumea în care omul este „aruncat” se revelează pe sine ca „nimic-itate” pentru o ființă care își cunoaște propria mortalitate — „*das nackte Dass im Nichts der Welt*”, „nudul Ce în Nimic-itatea lumii”⁷⁷.

Emfaza se schimbă de la *Sorge* ca îngrijorare sau conernare cu sine la *Sorge* ca *luând* grijă, iar aceasta nu de sine, ci de Ființă. Omul care era „îngrijitorul” (*Platzhalter*) Nu-lucrului iar astfel deschis la descoperirea Ființei acum devine „gardianul” (*Hüter*) sau „păstorul” (*Hirte*) Ființei, iar vorbirea sa îi oferă Ființei domiciliul său.

Moartea, pe de altă mână, care în originar era actuală pentru om ca ultimă posibilitate — „dacă ar fi actualizată [de pildă, în suicid], omul în obviu ar pierde posibilitatea pe care o are de a exista în fața morții”⁷⁸ — acum devine „altarul” care „colectează”, „proiectează”, și „salvează” esența mortalilor, care sunt mortali nu pentru că viața lor are un capăt, ci pentru că a-fi-mort încă aparține de cea mai interioară ființă a lor⁷⁹. (Aceste descripții straniu-sunânde referă la experiențe bine-cunoscute, testificate, de pildă, de vechiul adagiu *de mortuis nil nisi bonum*. Nu este demnitatea morții ca atare care ne pune în înfiorare ci, mai degrabă, curioasa schimbare de la viață la moarte care supra-ia personalitatea mortului. În re-mintire — calea prin care mortali vivanți gândesc asupra morților — este ca și cum toate calitățile non-esențiale au perisat {dispărut, perished} cu dispariția corpului în care au fost incarnate. Morții sunt „enaltarizați” în re-mintire ca relicve prețioase a lor.)

În final, este conceptul *Sinelui*, și este acest concept cel a cărui schimbare în „reversare” este cea mai inexpectată și cea mai consecvențială. În *Ființă și Timp*, termenul „Sine” este „răspunsul la întrebarea Cine [este omul]?” ca distins de întrebarea a Ce este el; Sinele este termenul pentru existența omului ca distinsă de orice calități ar putea poseda. Această existență, „ființa autentică a Sinelui”, este derivată polemică de la „Ei”. („*Mit dem Ausdruck 'Selbst' antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins... Das eigentliche Selbstsein*

bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man."⁸⁰) Prin modificarea lui „Ei” a vieții fiecărei zile în „fiind sinele unului”, existența umană produce un „*solus ipse*”, iar Heidegger vorbește în acest context de un „solipsism existențial”, anume, de actualizarea lui *principium individuationis*, o actualizare pe care am întâlnit-o în alți filozofi ca una dintre funcțiile esențiale ale Voirii. Heidegger a adscris-o în originar Grijii, termenul său timpuriu pentru organul omului pentru viitor⁸¹.

Pentru a sublinia similaritatea Grijii (înainte de „reversare”) și Voirii într-o setare modernă, ne întoarcem la Bergson, care — în cert nu influențat de către gânditori timpurii dar urmând evidența imediată a conștiinței — a poziționat, cu doar câteva decade înainte de Heidegger, co-existența a două sine-uri, unul social („Ei” a lui Heidegger) iar celălalt „fundamental” („autentic”-ul lui Heidegger). Funcția Voirii este „a recupera acest sine fundamental” de la „cerințele vieții sociale în general și a limbajului în particular”, anume limbajul ordinant vorbit în care fiecare cuvânt are deja un „sens social”⁸². Este un limbaj apăsător de clișeu, necesar pentru comunicarea cu ceilalți într-o „lume externă destul de distinctă de [noi], care este proprietatea comună a tuturor ființelor conștiente”. Viața în comun cu ceilalți și-a creat propriul fel de limbaj care conduce la formarea „unui sine secund... care îl obscură pe primul”. Tema filozofiei este de a conduce acest sine social înapoi „la sinele real și concret... a cărei activitate nu poate fi comparată cu aceea a niciunei alte forțe”, deoarece această forță este pură *spontaneitate* de care „fiecare dintre noi are cunoaștere imediată” obținută doar prin observare imediată a unului de către unul⁸³. Iar Bergson, destul de mult în linie cu Nietzsche și de asemenea, pentru a spune astfel, în ton cu Heidegger, vede „dovadă” acestei spontaneități în faptul creativității artistice. Venirea în existență a unei opere de artă nu poate fi explicată de cauze antecedente ca și cum ce este acum actual a fost latent sau potențial înainte, fie în forma cauzelor externe sau a motivelor interioare: „Atunci când un muzician compune o simfonie, a fost lucrarea lui posibilă înainte de a fi reală?”⁸⁴ Heidegger este destul de mult în linie cu

poziția generală atunci când scrie în volumul I din *Nietzsche*-le său (i.e., înainte de „reversare”): „A voi întotdeauna înseamnă: a aduce pe sinele unului la unul sinelui... Voind, ne întâlnim sinele nostru după cum suntem în autentic...”⁸⁵.

Totuși, asta este destul de mult o afinitate între Heidegger și precedesorii săi imediați pe cât poate fi clamat. Nicăieri în *Ființă și Timp* — cu excepția unei remarci periferale asupra vorbirii poetice „ca posibilă descoperire a existenței”⁸⁶ — nu este menționată creativitatea artistică. În volumul I din *Nietzsche*, tensiunea și apropiata relație dintre poezie și filozofie, dintre poet și filozof, este notificată de două ori, dar nu în sensul nietzschenian și nici în cel bergsonian de pură creativitate⁸⁷. Din contra, Sinele în *Ființă și Timp* devine manifest în „vocea conștiinței”, care cheamă omul înapoi din con-plicația de fiecare zi în „*man*” (germanul pentru „unu” sau „ei”) și în ceea ce conștiința, în chemarea ei, descoperă ca „vină” umană, un cuvânt (*Schuld*) care în germană înseamnă atât a fi vinovat de (responsabil pentru) o faptă dar și a avea datorii în sensul de datora unui ceva-corp un ceva-lucru⁸⁸.

Punctul principal în „ideea de vină” a lui Heidegger este că existența umană este vinovată în măsura în care „există în factual”; nu „trebuie să devină vinovată de ceva-lucru prin omisii sau comisii; [este doar chemată] să actualizeze în autentic ‘vinătatea’ care este oricum”⁸⁹. (În aparent, nu i-a apărut niciodată lui Heidegger că făcând toți oamenii care ascultă la „chemarea conștiinței” în egal vinovați, el proclama în actual inocența universală: unde fiecare-corp este vinovat, niciun-corp nu este). Această culpabilitate existențială — dată de existența umană — este enstabilită în două căi. Inspirat de „unul care acționează întotdeauna devine vinovat” a lui Goethe, Heidegger arată că fiecare acțiune, prin actualizarea unei singure posibilități, într-o lovitură ucide pe toate celelalte dintre care a avut de ales. Fiecare comitere impune un număr de defaultări {ofense, defaults}. Mai important, totuși, conceptul „a fi aruncat în lume” deja implică că existența umană își *datorează* existența la ceva-lucru care nu este ea însăși; prin chiar virtutea existenței sale ea este îndatorată:

Dasein — existența umană întrucât *este* — „a fost aruncată; este acolo, dar *nu* adusă în acolo prin ea însăși”⁹⁰.

Conștiința cere ca omul să accepte această „îndatorare”, iar acceptarea înseamnă că Sinele se aduce pe sine la un fel de „acționare” (*handeln*) care este în polemică înțeleasă ca opozitul acțiunilor „zgomotoase” și vizibile ale vieții publice — simpla spumă a ceea ce în adevăr este. Acționarea este silentă {tăcută, silent}, „o lăsare a sinelui unului de a acționa în îndatorarea sa”, iar această întreagă „acționare” internă în care omul se deschide pe sine la autentică actualitate a fiindului aruncat⁹¹ poate exista doar în activitatea de gândire. De aceea, probabil, Heidegger, de-a lungul întregii sale lucrări, „în scop a evitat”⁹² a se ocupa cu acționarea. Ceea ce este cel mai surprinzător în interpretarea sa a conștiinței este vehementa denunțare a „interpretării ordinante a conștiinței” care a fost întotdeauna înțeleasă ca un fel de solilocviu, „dialogul lipsit de sunet dintre eu și mine”. Un astfel de dialog, menține Heidegger, poate fi expănat doar ca o atemptare {încercare, attempt} inautentică la auto-justificarea împotriva clamărilor lui „Ei”. Aceasta este cu atât mai remarcabil deoarece Heidegger, într-un context diferit — și, este adevărat, doar în imagine —, vorbește de „vocea prietenului pe care fiecare *Dasein* [existență umană] o cară cu ea”⁹³.

Indiferent de cât de straniu și, în ultimă analiză, inadecvat {nejustificat, unaccounted} de evidența fenomenologică s-ar putea dovedi a fi analiza lui Heidegger asupra conștiinței, legătura cu simplele fapte ale existenței umane implicate în conceptul unei îndatorări primordiale în cert conține primul indiciu al indentificării sale ulterioare dintre gândire și mulțumire. Ceea ce chemarea conștiinței în actual adcaparează este recuperarea sinelui individualizat (*vereinzeltet*) din implicarea în evenimentele care determină activitățile de fiecare zi ale oamenilor ca și cursul istoriei înregistrate — *l'écume des choses*. Sumonat {chemat, summoned} înapoi, sinele este acum întors la o gândire care exprimă grațitudine că „nudul Ce” a fost în tot. Că atitudinea omului, confruntat cu Ființa, ar trebui să fie *mulțumire* poate fi văzut ca o variantă a

lui *thaumazein* a lui Platon, principiul de început al filozofiei. Ne-am ocupat cu mirarea *admirantă*, iar să o găsim într-un context modern nu este nici remarcabil, nici surprinzător; trebuie doar să ne gândim la lauda lui Nietzsche pentru „Da-spunători” sau să ne întoarcem atenția de la speculații academice la câțiva dintre mari poeți ai secolului. Ei cel puțin arată cât de sugestiv o asemenea afirmație poate fi o soluție pentru aparenta lipsă de sens a unei lumi în întregime secularizată. Aici sunt două linii ale rusului Osip Mandelstam, scrise în 1918:

Ne vom aminti în apele reci ale lui Lethe
Că pământul pentru noi a valorat o mie de ceruri.

Aceste versuri pot fi cu ușurință potrivite cu un număr de linii de Rainer Maria Rilke din *Elegiile Duineze*, scrise aproape în același timp; voi cita câteva:

*Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.
Einer, ach ein einziger ist schon den Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,
Immer warst du im recht...*

Pământ, dragă, Eu voiesc. O, crede-mă, ai nevoie
Timpurile-(de)-vară ale tale să nu mă mai câștige; o dată,
O dată, deja prea mult decât sângele meu poate endura.
Am fost acum inșpus al tău pentru epoci și epoci.
Ai fost întotdeauna drept...

A noua elegie

Și, în final, ca o remintire, citez din nou ceea ce W.H. Auden a scris cam două zeci de ani mai târziu:

Acea comandă singulară
Eu nu înțeleg,
Bine-cuvântează ceea ce este acolo pentru este,
Care trebuie obediată, pentru că
Pentru ce altceva sunt făcut,
Acordare sau dizacordare?

Poate aceste exemple de mărturie non-academică pentru dilemele ultimului stadiu a epocii moderne pot explana marea apelare la lucrarea lui Heidegger pentru o elită din comunitatea

intelectuală în ciuda aproape unanimului antagonism pe care l-a ridicat în universități încă de la apariția *Ființei și Timp*.

Dar ceea ce este adevărat asupra coincidenței dintre gândire și mulțumire este cu greu adevărat asupra mergerii {unirii, merge} dintre acționare și gândire. Cu Heidegger, aceasta nu este doar eliminarea rupturii subiect-obiect în ordine de a desubiectiviza Ego-ul cartezian, ci fuziunea actuală a schimbărilor în „Istoria Ființei” (*Seinsgeschichte*) cu activitatea de gândire în gânditori. „Ființa Istoriei” în secret inspiră și ghidează ceea ce se întâmplă la suprafață, în timp ce gânditorii, ascunși și protejați de „Ei”, răspund și actualizează Ființa. Aici, conceptul personificat, a cărui existență fantomatică a dus cea mai mare entrăire a filozofiei în idealismul german, a devenit în plin incarnat; este acolo un Ceva-corp care *acționează în afară* sensul ascuns al Ființei iar astfel asigură cursul dizastruos al evenimentelor cu un contra-curent de întregitate.

Acest Ceva-corp, gânditorul care s-a lecut pe sine de la *voire* în „lăsare-a-fi”, este în actual „Sinele autentic” al *Ființei și Timp*, care acum ascultă la chemarea Ființei în loc de chemarea Conștiinței. Spre deosebire de Sine, gânditorul nu este sumonat de sine la acest Sine; încă, pentru „a auzi chemarea autentic” semnifică încă odată aducea unului sinelui în acționare factuală” (*„sich in das faktische Handeln bringen”*)⁹⁴. În acest context, „reversarea” înseamnă că Sinele nu mai acționează în sine (ceea ce a fost abandonat în *In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst*⁹⁵), ci, obedient la Ființă, enacționează prin pură gândire contra-curentul Ființei subliniind „spuma” ființelor — simplele apariții al cărui curent este navigat de *voirea-de-putere*.

„Ei” reapar aici, dar principala lui caracteristică nu mai este „vorbirea goală” (*Gerede*); este destructivitatea inerentă în *voire*.

Ceea ce a adus această schimbare este o decisivă radicalizare atât a tensiunii vechi de epoci dintre gândire și *voire* (pentru a fi rezolvată în „*Voirea-a-nu-voi*”), dar și conceptul personificat, care a apărut în forma sa cea mai articulată în „*Spiritul-Lume*” al lui Hegel, acel fantomal Niciun-corp care

depune sens în ceea ce factual, dar în sine în lipsă de sens și în contingență, *este*. Cu Heidegger, acest Niciun-corp, așa-spus acționând în spatele oamenilor acționanți, și-a găsit acum o încarnare în carne-și-oase în existența gânditorului, care acționează în timp ce nu face niciun-lucru, o persoană, pentru a fi siguri, și chiar identificabilă ca „Gânditor” — care, totuși, nu semnifică întoarcerea sa în lumea aparițiilor. El rămâne „*solus ipse*” în „solipsism existențial”, cu excepția că acum soarta lumii, Istoria Ființei, a ajuns să depindă de el.

Până acum am urmat propriile cereri repetate ale lui Heidegger de a plăti atenția datorată dezvoltării continue a gândirii sale de la *Ființă și Timp*, în pofida „reversării” care a avut loc în mijlocul anilor treizeci. Ne-am bazat, de asemenea, pe propriile sale interpretări ale reversării de la finalul anilor treizeci și începutul anilor patruzeci — interpretări apropiate și coerent născute din numeroasele sale publicații din anii cincezi și șaiszeci. Dar este altă, poate chiar mai radicală, întrerupere în viața ca și în gândirea sa față de care, după câte cunosc, niciunul, inclusiv Heidegger, nu a plătit atenție publică.

Această întrerupere a coincis cu înfrângerea catastrofică a Germaniei naziste și a propriilor sale dificultăți serioase cu comunitatea academică și autoritățile de ocupație imediat după. Pentru o perioadă de aproape cinci ani a fost atât de efectiv silențiat încât printre lucrările sale publicate există doar două eseuri mai lungi — *Scrisoarea asupra umanismului*, scris în 1946 și publicat în Germania și Franța în 1947, și „Fragmentul lui Anaximandru” („*Der Spurch des Anaximander*”), de asemenea scris în 1946 și publicat ca ultim eseu din *Holzwege* în 1950.

Dintre acestea, *Scrisoarea asupra umanismului* conține o sumare elocventă și o imensă clarificare a întoarcerii interpretative pe care a dat-o reversării originare, dar „Fragmentul lui Anaximandru” este de un caracter diferit: el prezintă o privire în afară în întregime nouă și inexpectată asupra întregii poziționări a problemei Ființei. Principalele teze ale acestui eseu, pe care voi încerca acum să le liniez în afară, nu au fost niciodată urmate sau explicate în plin în lucrarea

sa ulterioară. El menționează, într-o notă la publicarea sa în *Holzwege*, că eseuul a fost luat dintr-un „tratat” (*Abhandlung*) scris în 1946, care infortunat nu a fost niciodată publicat.

Pentru mine, îmi pare obviu că această nouă privire în afară, atât de izolată de restul gândirii sale, trebuie să fi emers dintr-o altă schimbare de „dispoziție”, nu mai puțin importantă decât schimbarea care a avut loc între primul și al doilea volum asupra lui Nietzsche — întoarcerea de la „Voirea-de-Putere” ca Voire-a-voi la noua *Gelassenheit*, serenitatea „lăsării-a-fi” și paradoxicala „Voire-a-nu-voi”. Dispoziția schimbată reflecta înfrângerea Germaniei, „punctul zero” (așa cum l-a numit Ernst Jünger) care pentru câțiva ani părea să promită un nou început. În versiunea lui Heidegger: „Stăm în chiar amurgul celei mai monstruoase transformări pe care a luat-o planeta noastră...? [Sau] privim în seara unei nopți care vestește un nou răsărit? ... *Suntem* venitorii-de-pe-urmă... în același timp precursorii unui apus a unei epoci cu totul diferite, care deja a lăsat în urmă reprezentările noastre istoriologice contemporane ale istoriei?”⁹⁶

Era aceeași dispoziție pe care Jaspers a exprimat-o într-un simpozion faimos în Geneva în același an: „Trăim de parcă am stat bătând la porți care sunt încă închise... Ceea ce se întâmplă astăzi poate va fi funda și va stabili într-o zi o nouă lume”⁹⁷. Această dispoziție de speranță a dispărut în curând în rapiditatea recuperării economice și politice a Germaniei de la „punctul zero”; confrunțați cu realitatea Germaniei lui Adenauer, nici Heidegger, nici Jaspers niciodată nu au expus sistematical ceea ce foarte curând le-a apărut ca o completă rea-citire a noii epoci.

Încă, în cazul lui Heidegger, avem eseuul asupra lui Anaximandru cu indiciile sale bântuinde la o altă posibilitate de speculare ontologicală, indicii care sunt pe jumătate ascunse în înaltele considerații filologice asupra textului grec (care este mai degrabă obscur și probabil corupt), iar de la ele voi risca o exegeză a acestei fascinante variante a filozofiei sale. În traducerea literală și provizională a lui Heidegger, scurtul text grec citește: „Dar aceea din care lucrurile se ridică [*genesis*] de

asemenea dă ridicare la trecerea lor departe [*phthora*], în acord cu ceea ce este necesar; pentru că lucrurile randează justiție [*dikēn didonai*] și plătesc penalitate [*tisin*] unul altuia pentru in justiția lor [*adikia*], în acord cu ordonanța timpului”⁹⁸. Subiectul, atunci, este venirea-a-fi și trecerea-departa a tot-lucrului care este. În timp ce orice-vreodată este *este*, acesta „durează” în prezentul „dintre un pliu-dublu de absență”, sosirea sa și plecarea sa. În timpul absențelor este ascuns; este inconcelat {arătat, unconcealed} doar pentru scurta durată a apariției sale. Trăim într-o lume a aparițiilor, tot ce cunoaștem sau putem cunoaște este o „mișcare care lasă fiecare ființă emergândă să abandoneze conclarea și să meargă înainte în inconcelare”, durând acolo pentru un timp, până când „la rândul său abandonează inconcelarea, părăsind și retrăgându-se în conclare”⁹⁹.

Chiar această descriere non-speculativă, strict fenomenologicală este în clar în varianță cu predarea uzuală a lui Heidegger a unei diferențe ontologice potrivit căreia *a-lētheia*, adevărul sub-stat ca În-ascundere sau Inconcelare, este întotdeauna pe această parte a Ființei; în lumea aparițiilor, Ființa se revelează pe sine doar în răspunsul gândire al omului în termenii limbajului. În cuvintele *Scrisorii asupra umanismului*, „Limbajul este domiciliul Ființei” („*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*”) ¹⁰⁰. În exegeza fragmentului lui Anaximandru, inconcelarea nu este adevăr; aceasta aparține ființelor care ajung la și pleacă din o Ființă ascunsă. Ceea ce greu poate să fi cauzat, dar în cert a facilitat această reversare este faptul că grecii, în special pre-socraticii, de dese ori gândeau Ființa ca *physis* (natură), al cărui sens original este derivat de la *phyein* (a crește), anume, a venit la lumină din întuneric. Anaximandru, spune Heidegger, gândea asupra lui *genesis* și *phthora* în termeni de *physis*, „ca căi de ridicare luminoasă sau declinare”¹⁰¹. Iar *physis*, potrivit cu un fragment des citat al lui Heraclit, „place ascunderea”¹⁰².

Deși Heidegger nu menționează fragmentul lui Heraclit în eseu asupra lui Anaximandru, tezele sale principale sunt citite ca și cum au fost inspirate mai degrabă de Heraclit

decât de Anaximandru. De importanță centrală este conținutul speculativ; acolo, relația în diferența ontologică este reversată, iar asta este spus în următoarele propoziții: „Inconcelarea ființelor, luminarea asigurată lor [de către Ființă], obscură lumina Ființei”; pentru că „*după cum se revelează pe sine în ființe, Ființa se retrage*” („*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*”)¹⁰³. Propoziția pe care am italicizat-o este accentuată în text fiind emfatic repetată. Plauzibilitatea sa imediată în originalul german se bazează în întregime pe relația de înrudire lingvistică între *verbergen* (ascundere, concealare) cu *bergen* (scut și ascunziș) și *entbergen* (dezvăluire). Dacă încercăm să explicăm conținutul speculativ al acestei înrudiri așa cum este construită de către Heidegger, putem să îl sumăm astfel: venirea și plecarea, apariție și dizparația, ființelor întotdeauna începe cu o dezvăluire care este o *entbergen*, pierderea unui ascunziș (*bergen*) original care a fost acordat de către Ființă; ființa apoi „durează pentru un timp” în „luminarea” dezvăluirii, și sfârșește prin întoarcerea la scutul ascuns al Ființei în concealarea ei: „Prezumabil, Anaximandru a vorbit de *genesis* și *phthora* [generare și declinare]... [anume] *genesis estin* (care este calea în care mi-ar plăcea să citesc) și *phthora ginetai*, ‘venirea-de-a-fi este’, și ‘trecerea-departe vine să fie’”¹⁰⁴.

În alte cuvinte, indubitabil este un asemenea lucru ca devenirea; fiecare-lucru pe care îl cunoaștem a devenit, a emers dintr-un întuneric anterior în lumina zilei; iar această devenire îi rămâne lege cât timp durează: durarea sa este în același timp trecerea sa departe. Devenirea, legea care regulează ființele, este acum opozitul Ființei; atunci când, în trecerea-departe, devenirea încetează, aceasta se schimbă înapoi în acea Ființă din al cărei ascunziș, întuneric concealant a emers original. În acest context speculativ, diferența ontologică consistă în diferența dintre Ființă în sensul puternic durativ și devenire. Este prin retragere că „Ființa ține la adevărul său” și îl protejează; îl protejează împotriva „luminării” ființelor care „obscură lumina Ființei” chiar dacă, în original, Ființa a asigurat această luminare. Aceasta conduce la aparenta

paradoxicală afirmație „Pe cât [Ființa] asigură inconclarea ființelor, ea [enstabilizează] conclarea Ființei”¹⁰⁵.

În cursul acestei speculații, reversarea apropierii comune lui Heidegger la „chestionarea Ființei” (*die Seinsfrage*) și „oblivierea Ființei” (*Seinsvergessenheit*) devine manifestă. Nu mai este inautenticitatea genuină sau nicio altă particularitate a existenței umane ceea ce cauzează omul să „uite” Ființa în abandonamentul său la „*man*” (germanul pentru pluralitatea lui „Ei”); și nici nu mai face astfel deoarece este deztras de pura abundență a simplelor entități. „Oblivierea Ființei aparține esenței auto-velante a Ființei... istoria Ființei [și nu istoria oamenilor în filozofie în general sau în metafizică în particular] începe cu oblivierea Ființei, deoarece Ființa — împreună cu esența sa, distingerea sa de ființe — se păstrează pentru sine”¹⁰⁶. Prin retragerea Ființei din tarâmul ființelor, aceste entități, a căror inconclare a fost cauzată de ea, sunt setate „în derivă în erare {eroare, errancy}”, iar această *erare* constituie „realmul erării... spațiul în care istoria se inpliază... *Fără erare nu ar fi nicio conexiune de la destin la destin: nu ar fi nicio istorie*”¹⁰⁷ (italice H.A.).

Pentru a suma: suntem încă confrunțați cu diferența ontologică, separația categoricală între Ființă și ființe, dar această separare a adcaparat, pentru a spune astfel, un fel de istorie cu un început și un capăt. În început, Ființa se dezvăluie pe sine în ființe, iar dezvăluirea începe două mișcări opozite: Ființa se retrage în sine, iar ființele sunt „setate în derivă” pentru a constitui „tărâmul (în sensul de tărâmul unui prinț) erării”. Acest tărâm al erării este sfera istoriei umane comune, unde destine factuale sunt conectate și formează o figură coerentă prin „erare”. În această schemă, nu este niciun loc pentru o „Istorie a Ființei” (*Seinsgeschichte*) enacționată în spatele oamenilor acționanți; Ființa, protejată în conclarea sa, nu are nicio istorie, și „fiecare epocă de istorie-lume este o epocă de erare”. Mai mult, chiar chiar faptul că continuum-ul de timp în tărâmul istoric este rupt în ere diferite indică că aruncarea în derivă a entităților de asemenea are loc în epoci, iar în schema lui Heidegger pare să existe un moment

privilegiat, momentul tranzițional de la o epocă la alta, de la un destin la altul, când Ființa qua Adevăr rupe în continuum-ul de erare, atunci când „esența epocală a Ființei lasă clamare la natura ecstatică a *Da-sein*”¹⁰⁸. La această clamare, gândirea poate răspunde, recunoscând „clamarea la destin”: anume, spiritul unei epoci întregi poate deveni „plin de minte la ceea ce este destinat” în loc de a se pierde în particularitățile de erare ale afacerilor umane de la zi la zi.

Nicăieri în acest context Heidegger nu menționează o conectare între gândire și mulțumire și este destul de vigilent la posibilele concluzii pesimistice, „pentru a nu spune nihilistice”, ce pot fi trase dintr-o interpretare care s-ar potrivi doar prea bine cu înțelegerea lui Burckhardt și a lui Nietzsche asupra experienței grecești în cel mai adânc nivel al său¹⁰⁹. De asemenea, ar putea fi important de notat că aici el nu pare deloc interesat în a accentua tensiunea foarte apropiatei relații dintre filozofie și poezie. În schimb, el concludese cu ceva ce nu a mai spus nicăieri în altă parte: „Dacă esența omului consistă în a gândi adevărul Ființei [N.B., acum o Ființă care s-a retras, care se velifică {acoperă, veils} și se ascunde pe sine], atunci gândirea trebuie să poetizeze asupra ghicitorii Ființei” („*am Rätsel des Seins dichten*”)¹¹⁰.

Am menționat în trecere schimbarea radicală pe care conceptul de moarte la sub-mers în scrierile târzii ale lui Heidegger, unde moartea apare ca ultimul salvator al esenței omului, *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, „scutul Ființei în jocul lumii”¹¹¹. Și am încercat să explic și, într-o cale, să justific straniețea acesteia printr-o bine-cunoscută mărturie cu certe experiențe familiare care, după cât cunosc, nu au fost niciodată conceptualizate. În eseul asupra lui Anaximandru, cuvântul „moarte” nu are loc, dar conceptul este desigur prezent transparent în noțiunea vieții între două absențe, înainte de a ajunge în naștere și după ce trece departe în moarte. Iar aici avem o clarificare conceptuală a morții ca scutul pentru esența existenței umane, a cărei prezență temporală, tranzitorie este sub-stată ca durarea între două absențe și sub-diurnarea {popasul, sojourn} în realmul erării. Pentru că sursa

acestei „erări” — iar aici desigur putem vedea în ce extensie varianta rămâne o simplă variație o convicțiilor filozoficele bazice și durabile ale lui Heidegger — este faptul că o ființă care „durează un timp în prezență” între două absențe și are abilitatea de a-și transcende propria prezență poate fi spusă a fi în actual „prezentă [doar] întrucât se lasă pe sine să aparțină de non-prezent”¹¹².

Aceasta are o șansă de a adcapara asta dacă o apucă în momentul epocal în tranziția între două epoci când destinele epocale se schimbă iar adevărul subliniind epoca următoare de erare devine manifest în gândire. Voirea ca distrugător apare aici, de asemenea, deși nu prin nume; este „pofta de a persista”, „de a rămâne”, apetitul inordinant pe care îl au oamenii de a „se încheia de ei”. În această cale fac mai mult decât doar să ereze: „Durarea ca persistare... este o insurecție din partea purei durabile”¹¹³. Insurecția este direcționată împotriva „ordinii” (*dike*); această creează „dizordine” (*adikia*) permeând „realmul de erare”.

Aceste afirmații ne aduc înapoi în teritoriu familiar, așa cum devine evident atunci când citim că dizordinea este „tragică” și nu un lucru de care omul să poată fi făcut adcontabil. Pentru a fi siguri, nu mai este nicio „chemare a conștiinței” sumonând omul înapoi la sinele său autentic, la pătrunderea că, indiferent de ce a făcut sau a omis să facă, el era deja *schuldig* („vinovat”) deoarece existența sa era o datorie pe o care o „datoră” după ce a fost aruncat în lume. Dar, așa cum, în *Ființă și Timp*, acest sine „vinovat” se poate salva pe sine anticipându-și moartea, la fel aici *Dasein*-ul „erant”, în timp ce „durează pentru un timp” în tărâmul prezent al erării, poate, prin activitate de gândire, să se unească pe sine la ceea ce este absent. Este diferența, totuși, că, aici, absentul (Ființa în retragerea sa durabilă) nu are nicio istorie în realmul erării, iar gândirea și acționarea nu coincid. A acționa este a era, a merge răătăcit. Ar trebui să considerăm, de asemenea, cum definiția timpurie a lui a-fi-vinovat ca trăsătură primară a *Dasein*-ului, independentă de orice act specific, a fost înlocuită de „erare” ca marca decisivă pentru toată istoria umană.

(Ambele formulări, incidental, pentru cititorul german, sunt curios reminiscente de „*Der Handelnde wird immer schuldig*” și „*Es irrt der Mensch solange er strebt*” ale lui Goethe¹¹⁴.)

La aceste distincte auto-ecouri putem atunci adăuga următoarele propoziții din eseul asupra lui Anaximandru: „fiecare gânditor este dependent asupra adresării Ființei. Extensia acestei dependențe determină libertatea de influențe irelevante”¹¹⁵ — prin care Heidegger în clar înseamnă evenimentele factuale de zi cu zi aduse de oamenii eranți. Atunci când punem aceste corespondențe împreună, pare că ne ocupăm aici cu o simplă variație a predării bazice a lui Heidegger.

Oricum ar fi asta, este obviu că prezenta mea interpretare este tentativă în extrem; nu poate fi posibil un substitut pentru tratatul inpublicat din care eseul asupra lui Anaximandru era o parte originală. În stadiul nostru prezent de cunoaștere textuală întregul lucru rămâne foarte plin de dubiu. Dar fie dacă o vedem ca pe o variantă sau o variație, denunțarea lui Heidegger a instinctului de auto-prezervare (comun tuturor lucrurilor vivante) ca o rebeliune plină de *voire* împotriva „ordinii” Creației ca atare este atât de rară în istoria ideilor încât mi-ar plăcea să citez aici singura uteranță similară de care sunt vigilentă, trei linii puțin cunoscute ale lui Goethe într-un poem scris prin 1821 sub titlul „*Eins und Alles*”:

*Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.*

Eternalul amestecă continuu în tot;
Pentru că tot trebuie în Niciun-lucru să cadă,
Dacă Va persistă în Ființă.

16. *Abisul libertății și novus ordo seclorum*

Foarte devreme în aceste deliberații am avertizat asupra unui defect inevitabil în toate examinările critice asupra facultății de *voire*. Este una destul de obvie, dar ușor de supra-văzut în discutarea argumentelor și contra-argumentelor particulare: simplu că fiecare *filozofie* a *Voirii* este articulată nu de oameni de acțiune ci de către filozofi, „gânditorii profesionali” ai lui Kant, care într-o cale sau alta sunt comiși la *bios theōrētikos* iar astfel prin natură mai înclinați să „interpreteze lumea” decât „să o schimbe”.

Dintre toți filozofi și teologii pe care i-am consultat, doar Duns Scotus, am găsit, era pregătit să plătească prețul contingenței pentru darul libertății — ennascența mintală pe care o avem pentru a începe ceva nou, de care știm că ar fi putut la fel de bine să nu fie. Fără dubiu, filozofii au fost întotdeauna mai „mulțumiți” cu necesitatea decât cu libertatea deoarece pentru afacerea lor ei au avut nevoie de o *tranquillitas anima* (Leibniz), o pace a minții, care — bazându-se pe *acquiescentia sibi* a lui Spinoza, acordul unul cu sinele unuia — putea fi în efect garantată doar de o *acquiescere* {acceptare tăcută, *acquiescence*} în aranjamentul lumii. Același sine pe care activitatea de gândire îl disprivește în retragerea sa din lumea aparițiilor este asertat și asigurat de către reflexivitatea *Voirii*. Așa cum gândirea pregătește sinele pentru rolul spectatorului, *voirea* îl formează într-un „Eu enduring” care direcționează toate actele particulare de *voliție*. Aceasta creează *caracterul* sinelui iar prin urmare a fost uneori înțeleasă ca *principium individuationis*, sursa pentru identitatea specifică a unei persoane.

Și totuși este în precis această individurare adusă de către *Voire* ceea ce naște problemă nouă și serioasă pentru noțiunea de libertate. Individualul, format de către *voire* și vigilent că ar putea fi diferit de cum este (caracterul, spre deosebire de apariția corporală sau talente și abilități, nu este dat sinelui la naștere) întotdeauna tinde să aserte un „Eu-însumi” împotriva unui indefinit „ei” — toți ceilalți care Eu, ca un individual,

nu sunt. Niciun-lucru într-adevăr nu poate fi mai înfricoșător decât noțiunea de libertate solipsistă — „sentimentul” că starea mea lângă, izolată de toți ceilalți, este datorată voinții libere, că niciun-lucru și niciun-corp nu poate fi ținut responsabil pentru ea decât eu însumi. Voirea cu proiectele sale pentru viitor contestă credința în necesitate, acquiescența în aranjamentul lumii pe care o numește complacere. Totuși, nu este clar pentru fiecare-unul că lumea nu este, și nu a fost niciodată, ceea ce *trebuie* să fie? Și cine cunoaște, sau a cunoscut vreodată, ce ar trebui să fie acest „trebuie”? „Trebuie”-le este utopian; nu are un *topos* sau loc propriu în lume. Nu este credința în necesitate, convingția că tot-lucrul este „așa cum a fost să fie”, infinit preferabilă libertății aduse la prețul contingenței? Sub aceste circumstanțe, nu arată libertatea ca un eufemism pentru zona arsă marcată de „părăsirea în care [existența umană, *Dasein*] a fost abandonată sieși” („*die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst*”)¹¹⁶?

Aceste dificultăți și anxietăți sunt cauzate de Voire întrucât este o facultate mintală, prin urmare reflexivă, ricoșând asupra sa — *volo me velle, cogito me cogitare* — sau, pentru a o pune în termeni heideggerieni, de faptul că, existențial vorbind, existența umană a fost „abandonată sieși”. Niciun-lucru de acest fel nu deranjează intelectul nostru, capacitatea minții pentru cogniție și încrederea sa în adevăr. Abilitățile cognitive, precum simțurile noastre, nu ricoșează asupra lor; ele sunt în total intenționale, anume, în total absorbite de obiectul intenționat. Prin urmare, la primă vedere, este surprinzător a găsi o părtinire similară împotriva libertății în marii științisti ai secolului nostru. Așa cum cunoaștem, ei au devenit puternic deranjați atunci când descoperirile demonstrabile din astrofizică, ca și din fizica nucleară, au dat ridicare la suspiciunea că trăim într-un univers care, în cuvintele lui Einstein, este regulat de un Zeu care „joacă zaruri” cu el sau, așa cum a sugerat Heisenberg, că ceea ce privim ca „lumea din afară [ar putea fi] doar lumea noastră interioară întoarsă cu interiorul în afară” (Lewis Mumford).

Astfel de gânduri și după-gânduri sunt, desigur,

nu afirmații științifice; ele nu clamează a livra adevăruri demonstrabile sau teoreme tentative pe care autorii lor pot spera să le translateze eventual în propoziții susceptibile de dovadă. Ele sunt reflecții inspirate de o căutare pentru sens și prin urmare nu mai puțin speculative ca alte produse ale ego-ului gânditor. Einstein însuși, într-o remarcă mult citată, foarte clar a tras linia între statuări cognitive și propoziții speculative: „Cel mai incomprehensibil fapt al naturii este faptul că natura este comprehensibilă”. Aici putem aproape vedea cum ego-ul gânditor intrude asupra activității cognitive, o întrerupe și o oprește prin reflecțiile sale. Se pune pe sine „în afara ordinii” cu activitatea ordinantă a științistului prin ricoșarea asupra sa și muzând asupra incomprehensibilității fundamentale a ceea ce el face — o incomprehensibilitate care rămâne o ghicitoare ce merită gândită asupra chiar dacă nu poate fi rezolvată.

Astfel de reflecții pot oferi variate „ipoteze”, iar unele pot chiar să ofere cunoaștere atunci când sunt testate; în orice caz, calitatea și greutate lor va depinde de împlinirea cognitivă a autorilor lor. Totuși, este cu greu negabil că reflecțiile marilor fondatori ai științei moderne — Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger — au adus o „criză în fundația științei moderne” (*Grundlagenkrise*), „iar întrebarea lor centrală” (Ce-cum trebuie să fie lumea în ordine ca omul să o poată cunoaște?) „este la fel de veche ca știința însăși și rămâne înrăspunsă”¹¹⁷.

Pare doar natural ca această generație de fondatori, pe descoperirile cărora știința modernă a fost bazată și a căror reflecții asupra a ceea ce ei făceau a adus „criza în fundații”, să fi fost urmată de câteva generații de epigoni mai puțin distinși care găsesc ușor a răspunde la întrebările înrăspunsabile deoarece ei sunt mai puțin vigilenți de linia ce separă activitățile lor ordinante de reflecțiile lor asupra acestora. Am vorbit de orgia de gândire speculativă ce a succedat liberației nevoii de a gândi dincolo de capacitatea cognitivă a rațiunii de către Kant, jocurile jucate de idealiștii germani cu conceptele personificate și clamările făcute pentru validitate științifică — o îndepărtare de „critica” lui Kant.

Din punctul de vedere al adevărului științific, speculațiile idealiştilor erau pseudo-științifice; acum, la capătul opozit al spectrului, ceva similar pare să aibă loc. Materialiștii joacă jocul speculației cu ajutorul computerurilor, ciberneticii, și automaticii; extrapolările lor produc, nu fantome ca în jocul idealiştilor, ci materializări precum acelea din șederile spiritualiştilor. Ceea ce este atât de remarcabil în aceste jocuri materialiste este că rezultatele lor seamănă cu conceptele idealiştilor. Astfel „Spiritul-Lume” al lui Hegel a găsit recent materializare în construcția unui „sistem nervos” formulat pe modelul unui Imens Computer: Lewis Thomas¹¹⁸ propune să înțeleagă comunitatea întinsă în lume de ființe umane în forma unui Creier Imens, schimbând gânduri atât de rapid „încât creierele felului-uman de dese ori apar în funcție să fuzioneze”. Cu felul-uman ca „sistemul său nervos”, întregul pământ „devine astfel... un organism respirant din părți fin reglate”, toate crescând sub „membrana protectivă” a atmosferei planetei¹¹⁹.

Astfel de noțiuni nu sunt nici știință, nici filozofie, ci ficțiune științifică; ele sunt întinse și demontrează că extravagantele speculației materialiste sunt destul de egale nebuniilor metafizicii idealiste. Denominatorul comun al acestor erori, materialiste sau idealiste, în afara de a fi istorical derivate din noțiunea de Progres și entitatea concomitentă, indemonstrabilă a Felului-Uman, este că ele umplu aceeași funcție emoțională. În cuvintele lui Lewis Thomas, ele se despart de „întreaga noțiune dragă de sinele unuia — minunata, vechea liber-voindă, liber-entreprinzătoare, autonoma, independentă, izolata insulă a unui Sine”, care este „un mit”¹²⁰. Numele propriu al acestui mit, de care suntem admonestați din toate părțile să ne descotorosim, este Libertate.

Gânditorii profesionali, fie filozofi sau științști, nu au fost „mulțumiți cu libertatea” și ineluctabila ei arbitraritate; ei au fost invoitori să plătească prețul pentru contingentă pentru darul chestionabil al spontaneității, al fiindului capabil de a face ceea ce putea fi lăsat infăcut. Lăsați-ne să-i punem

deoparte și să ne atașăm atenția asupra oamenilor de acțiune, care trebuie să fie comiși libertății datorită chiar naturii activității lor, care consistă în „schimbarea lumii”, și nu în interpretarea sau cunoașterea ei.

Conceptual vorbind, ne întoarcem de la noțiunea de libertate filozoficală la libertate politicală, o diferență obvie de care, din cât cunosc, doar Montesquieu a vorbit asupra, iar asta în trecere, atunci când a folosit libertatea filozoficală ca un fundal împotriva căreia libertatea politicală să poată fi mai distinct liniată în afară. Într-un capitol intitulat „*De la liberté de la citoyen*” („Asupra libertății cetățeanului”) el a spus: „*La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté*” — „Libertatea filozofică consistă în exercițiul voinței, sau cel puțin (dacă trebuie să dăm seama de toate sistemele) în opinia că noi ne exercităm voința noastră. Libertatea politicală consistă în siguranță, sau cel puțin în opinia de a fi în siguranță”¹²¹. Libertatea politicală a cetățeanului este „acea tranșilitate a minții care vine din opinia pe care fiecare-corp o are asupra siguranței sale; iar în ordine de a fi în posesia acestei libertăți, guvernământul trebuie să fie astfel încât unui cetățean să nu îi fie frică de altul”¹²².

Libertatea filozoficală, libertatea voinței, este relevantă doar oamenilor care trăiesc în afara comunităților politice, ca individuali solitari. Comunitățile politice, în care oamenii devin cetățeni, sunt produse și prezervate de către legi, iar aceste legi, făcute de oameni, pot fi foarte diferite și pot modela diferite forme de guvernământ, iar toate dintre acestea într-o cale sau alta constrâng libera voință a cetățenilor lor. Totuși, cu excepția tiraniei, unde o voință arbitrară regulează viețile tuturor, ele în orice puțin deschid în sus un anumit spațiu pentru libertatea de acțiune care în actual setează în mișcare corpul constituit din cetățeni. Principiile care inspiră acțiunile cetățenilor variază în acord cu diferitele forme de guvernământ, dar ele toate sunt, așa cum Jefferson le-a numit

în drept, „principii energetice”¹²³; iar libertatea politicală „*ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir*” — „poate consta doar în puterea de a face ceea ce ar trebui să voim și în a nu fi constrânși la a face ceea ce ar trebui să nu voim”¹²⁴.

Emfaza aici este în clar asupra Puterii în sensul lui Eu-pot; pentru Montesquieu, ca și pentru antici, era obviu că un agent nu ar mai putea fi chemat liber atunci când îi lipsea capacitatea de a face ceea ce dorea să facă, fie că aceasta se datora unor circumstanțe exterioare sau interioare. Mai mult, Legile care, potrivit lui Montesquieu, transformă individualii liberi și fără lege în cetățeni nu sunt cele Zece Comandamente ale Zeului sau vocea conștiinței sau *lumen rationale* a rațiunii enluminând pe toți oamenii asemenea, ci *rappports* făcute de om, „relații”, care, deoarece con-cernează afacerile schimbabile ale oamenilor mortali — ca distinși de eternitatea Zeului sau imortalitatea cosmos-ului —, ele trebuie să fie „subiectate la toate accidentele care se pot întâmpla și varia în proporție după cum voirea omului se schimbă”¹²⁵. Pentru Montesquieu, ca și pentru antichitatea pre-creștină și pentru oamenii care la sfârșitul secolului au fondat republica Americană, cuvintele „putere” și „libertate” erau aproape sinonime. Libertate de mișcare, puterea de a mișca înșahat de boală sau maestru, era în originar cea mai elementară dintre toate libertățile, chiar premisa lor.

Astfel, libertatea politicală este distinctă de libertatea filozofică fiind în clar o calitate a lui Eu-pot și nu a lui Eu-voiesc. Deoarece este posedată de către cetățeni mai degrabă decât de om în general, ea se poate manifesta pe sine doar în comunități, unde cei mulți care trăiesc împreună își au intercursul atât în cuvânt cât și în faptă regulat de un număr mare de *rappports* — legi, obiceiuri, habitudini, și asemenea. În alte cuvinte, libertatea politicală este posibilă doar în sfera pluralității umane, și în premisa că această sferă nu este în simplu doar o extensie a dualului Eu-și-sinele-meu la un plural Noi. Acțiunea, în care un Noi este întotdeauna engajat în schimbarea lumii noastre comune, stă în cea mai distinctă

opoziție cu afacerea solitară a gândirii, care operează într-un dialog între mine și sinele meu. Sub excepționale condiții propice, acest dialog, așa cum am văzut, poate fi extins la altul întrucât un prieten este, așa cum a spus Aristotel, „un alt sine”. Dar acesta nu poate niciodată atinge pe Noi, adevăratul plural al acțiunii. (O eroare mai degrabă prevalentă printre filozofii moderni care insistă pe importanța comunicării ca un garant al adevărului — în principal Karl Jaspers și Martin Buber, cu a sa filozofie a lui Eu-Tu — este a crede că această intimare a dialogului, „acțiunea internă” în care Eu „apelez” la mine sau la „celălalt sine”, prietenul lui Aristotel, iubitul lui Jaspers, Tu-ul lui Buber, poate fi extinsă și să devină paradigmatică pentru sfera politicală.)

Acest Noi se ridică acolo unde oamenii trăiesc împreună; forma sa primară este familia; și poate fi constituită în multe căi diferite, toate care se bazează în ultimul pe o anumită formă de consimțire, din care obediința este doar cel mai comun mod, după cum dizobediința este cel mai comun și mai puțin dăunător mod de dizsimțire {dezacord, dissent}. Consimțirea presupune recunoștința că niciun om nu poate acționa singur, că oamenii, dacă doresc să adcapareze ceva în lume, trebuie să acționeze în concert, care ar fi o platitudine dacă nu ar fi întotdeauna unii membri ai comunității determinați să o dizprivească și care în aroganță sau în disperare încearcă să acționeze singuri. Aceștia sunt tirani sau criminali, depinzând de scopul final la care ținesc; ceea ce au în comun și ceea ce îi desparte de restul comunității este că ei își pun încrederea în folosirea instrumentelor de violență ca un substitut pentru putere. Aceasta este o tactică care funcționează doar pentru scopurile pe termen scurt ale criminalului; tiranul, pe de altă mână, întotdeauna un lup în haine de oaie, poate dura doar prin uzurparea scaunului de drept al conducerii, ceea ce îl face dependent de ajutători pentru a-și vedea proiectele sale auto-voite. Spre deosebire de puterea de voință a minții de a afirma sau nega, chiar dacă suporterii tiranului consimt la teroare — anume, la uzul violenței — este întotdeauna o putere limitată, și cum puterea și libertatea în sfera pluralității umane sunt

în fapt sinonime, aceasta înseamnă de asemenea că libertatea politicală este întotdeauna libertate limitată.

Pluralitatea umană, „Ei” lipsit de față din care Sinele individual se rupe pentru a fi el însuși singur, este divizată în multe unități, și doar ca membri ai unei asemenea unități, anume, ai unei comunități, oamenii sunt pregătiți pentru acțiune. Multitudinea acestor comunități este arătată în multe forme și figuri, fiecare obediind legi diferite, având habitudini și obiceiuri diferite, și apreciind memorii diferite ale trecutului, i.e. o multitudine de tradiții. Montesquieu a fost în probabil drept în a asuma că fiecare astfel de entitate se mișcă și acționează potrivit cu un principiu inspirator diferit, recunoscut ca standard ultim pentru judecarea faptelor și răufaptelor comunității — virtute în republici, onoare și glorie în monarhii, moderație în aristocrații, frică și suspiciune în tiranii —, cu excepția că această enumerare, ghidată de vechea distincție între forme de guvernământ (ca regula unului, a pușinilor, a bunilor, sau a tuturor) este desigur puternic inadecvată la bogata diversitate de ființe umane trăind împreună pe pământ.

Singura trăsătură pe care toate aceste variate forme și figuri ale pluralității umane o au în comun este faptul simplu al genezei lor, anume, că într-un oarecare moment în timp și pentru o oarecare rațiune un grup de oameni trebuie să fi venit a gândi asupra lor ca un „Noi”. Indiferent de cum acest „Noi” este experiențat și articulat prima dată, pare că întotdeauna are nevoie de un început, și niciun-lucru nu pare mai acoperit în întuneric și mister ca acel „În început”, nu doar pentru specia umană ca distinctă de alte organisme vivante, dar de asemenea și pentru enorma varietate de indubitabile societăți umane.

Obscuritatea bântuindă a întrebării a fost cu greu iluminată de recente descoperiri biologice, antropologice, sau arheologice, orice succes au avut ele în mărirea intervalului de timp care ne separă de un mereu mai distant trecut. Și este improbabil că orice informație factuală va arunca vreodată lumină asupra labirintului năucitor de ipoteze mai mult sau mai puțin plauzibile, toate suferind de incurabila suspiciune

că chiar plauzibilitatea și probabilitatea lor ar putea foarte bine să fie infacerea lor deoarece întreaga noastră existență reală — geneza pământului, dezvoltarea vieții organice pe el, evoluția omului dintr-un lipsit de număr al speciilor animale — a avut loc împotriva unor probabilități statistice supracopleșitoare. Tot ceea ce este real în univers și în natură a fost cândva o „infinită” probabilitate. În lumea fiecărei zile unde ne cheltuim exiguiul cuotient {micul coeficient, exiguous quotient} de realitate putem doar să fim siguri de scurtarea timpului în spatele nostru care nu este mai puțin decisiv decât scurtarea distanțelor spațiale pe pământ. Ceea ce doar acum câteva decade, remindind cei „trei mii de ani” ai lui Goethe („*Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkel, unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben*”), am chemat încă antichitate este mult mai aproape de noi astăzi decât a fost strămoșilor noștri.

Acest predicament de a nu-cunoaște totul este de asemenea foarte probabil niciodată să fie rezolvat, corespondând, așa cum o face, cu alte limitări manifeste inerente în condiția umană, care setează definit margini insurmontabile setei noastre de cunoaștere — de exemplu, cunoaștem *de* imensitatea universului și cu toate acestea nu vom fi niciodată abili a o cunoaște — și cel mai bun de făcut în perplexitate este să ne întoarcem la poveștile legendare care în tradiția noastră au ajutat la formarea generațiilor să vină la atingere cu misteriosul „În început”. Mă refer la legendele fondatoare, care în clar au avut de a face cu un timp antecedent oricărei forme de guvernământ și cu orice principii particulare care setează în mișcare guvernământul. Totuși timpul cu care s-au ocupat era timp uman, iar începutul pe care îl povesteau nu era o creație divină, ci un set de ocurențe făcute de om la care memoria putea ajunge printr-o interpretare imaginativă a vechilor povești.

Cele două legende fundamentale ale civilizației Occidentale, una romană, iar cealaltă evreiască (nimic comparabil, fără a ține cont de *Timaios* a lui Platon, nu a existat în antichitatea grecească), sunt extrem de diferite

una de alta, cu excepția că ambele s-au ridicat într-un popor care gândea asupra trecutului ca o poveste al cărui început era cunoscut și putea fi datat. Evreii cunoșteau anul creației lumii (și consideră timpul până în această zi pornind de la el), iar romanii, contrastant cu grecii, care considerau timpul de la olimpiadă la olimpiadă, cunoșteau (sau credeau că cunosc) anul fondării Romei și considerau timpul adecvat acesteia. Mult mai remarcabil, și încărcat cu consecințe mult mai serioase pentru tradiția noastră de gândire politicală, este faptul extonant {surpinzător, astonishing} că ambele legende (în ascuțiță contradistinție cu bine-cunoscutele principii așa-zis inspirande de acțiune politicală în comunități constituite) țin că în cazul fundației — supremul act în care „Noi” este constituit ca o entitate identificabilă — principiul inspirant de acțiune este iubirea de libertate, iar asta atât în sensul negativ de liberare din opresie și în sensul pozitiv de Libertate enstabilită ca o realitate stabilă, tangibilă.

Atât diferența cât și conexiunea dintre cele două — libertatea care vine din a fi liberat și libertatea care se ridică din spontaneitatea de a începe ceva nou — sunt paradigmical reprezentate în cele două legende fundamentale care au acționat ca ghizi pentru gândirea politicală Occidentală. Avem povestea Biblică a exodului triburilor israelite din Egipt, care a precedat legislația mozaică constituantă a poporului evreu, și povestea lui Virgiliu a rătăcirilor lui Aeneas care au condus la formarea Romei — „*dum conderet urbem*”, așa cum Virgiliu definește conținutul marelui său poem încă din primele linii. Ambele legende încep cu acte de liberare, fuga din opresie și sclavie din Egipt și fuga din Troia arzândă (anume, de anihilare); iar în ambele instanțe, acest act este spus asupra din perspectiva unei noi libertăți, cucerirea unui nou „pământ promis” care oferă mai mult decât oalele de carne ale Egiptului și fondarea unui nou Oraș care este pregătit pentru un război destinat a înface războiul troian, astfel încât ordinea de evenimente așa cum au fost puse de Homer să poată fi reversate. Reversarea lui Homer de către Virgiliu este deliberată și completă¹²⁶. De această dată este Ahile în aspectul lui Turnus („Aici de asemenea tu vei

spune că un Priam și l-a găsit pe Ahile”) cel care fuge și este ucis de Hector în aspectul lui Aeneas; în centru, „sursa la toată acea durere” este din nou o femeie, dar de această dată ea este o mireasă (Lavinia) și nu o adulteră; iar sfârșitul războiului nu este triumful pentru victor și totală destrucție pentru învins, ci un nou corp politic — „ambele națiuni încucerate unesc tratarea sub legi egale pentru-mereu”.

Fără dubiu, dacă citim aceste legende ca povești, este o lume de diferență între rătăcirile desperate lipsite de țință ale triburilor israelite în deșert după Exod și minunatele povești pline de culoare ale aventurilor lui Aeneas și colegii săi troieni; dar pentru oamenii de acțiune ai generațiilor ulterioare care au jefuit arhivele antichității pentru paradigme de ghidare a propriilor intenții, asta nu era decisiv. Ceea ce era decisiv era că acolo era un *hiatus* între dezastru și salvare, între liberare de vechea ordine și noua libertate, încorporată într-o *novus ordo seclorum*, o „nouă ordine a epocilor” cu a cărei ridicare lumea s-a schimbat în structural.

Hiatusul legendar între un nu-mai și un nu-încă în clar indică că libertatea nu ar fi rezultatul automatic al liberării, că capătul vechiului nu este în necesar începutul noului, că noțiunea unui tot-puternic continuum de timp este o iluzie. Poveștile unei perioade tranzitorii — de la bondaj la libertate, de la dezastru la salvare — erau cu totul mai apelante deoarece legendele în primar con-cernau faptele marilor conducători, persoane de semnificață lumian-istorică care apăreau pe stagiul istoriei în precis în timpul acestor goluri de timp istorical. Toți acei care, presați de circumstanțe exterioare sau motivați de trenuri de gândire utopian radicale, nu erau satisfăcuți a schimba lumea prin reforma graduală a unei vechi ordini (iar această reacție a gradualului a fost în precis ceea ce a transformat oamenii de acțiune ai secolului optsprezece, primul secol al unei elite intelectuale în complet secularizate, în oamenii revoluțiilor), erau aproape în logical forțați să accepte posibilitatea unui hiatus în fluxul continuu al secvenței temporale.

Ne reamintim enrușinarea lui Kant în „ocuparea...

cu o putere de a începe spontan o serie de lucruri sau stări succesive”, i.e., cu un „început *absolut*”, care, datorită secvenței inruptibile a continuum-ului timp, va rămâne niciodată mai puțin {cu toate acestea, nevertheless} întotdeauna „continuarea unei serii precedente”¹²⁷. Cuvântul „revoluție” a fost supozat a dizolva această enrușinare atunci când, în timpul ultimelor decade ale secolului optsprezece, și-a schimbat vechiul sens astronomic și a venit să semnifice un eveniment inprecedentat. În Franța asta a dus chiar și la o scurt-trăită „revoluție” a calendarului: în octombrie 1793, a fost decis că proclamarea republicii era un nou început în istoria umanului; iar fiindcă asta s-a întâmplat în septembrie 1792, noul calendar a declarat septembrie 1793 a fi inaugurarea Anului Doi. Această încercare de a localiza un început absolut în timp a fost un eșec, și probabil nu doar datorită puternicii expresii anti-creștine a noului calendar (toate sărbătorile creștine, inclusiv duminica, au fost abolite, și o divizie ficțională a lunii de treizeci de zile în unități de zece zile a fost instituită; a zecea zi a fiecărei decade era a înlocui duminica săptămânală ca zi de odihnă). Folosirea sa a eșuat prin 1805, o dată cu greu remintită chiar și de istorienii profesionali.

În cazul revoluției americane, vechea noțiune legendară a unui hiatus temporal între vechea ordine și noua epocă părea mult mai potrivită decât o „revoluție” a calendarului pentru a înpodi golul între continuum-ul de timp al succesiunii ordinante și începutul spontan a ceva-lucru nou. Într-adevăr, ar fi tentant a folosi ridicarea Statelor Unite ale Americii ca un exemplu istorical pentru adevărul vechilor legende, ca o verificare pentru „în început toată lumea era America” a lui Locke. Perioada colonială ar fi interpretată ca perioadă tranzițională de la bondaj la libertate — hiatus-ul dintre părăsirea Angliei și a Vechii Lumii și enstabilirea libertății în cea Nouă.

Paralela cu poveștile este extonant de aproape: în ambele instanțe actele de fundație au venit prin faptele și suferirile exilului. Aceasta este adevărat chiar și asupra poveștii Biblicale așa cum este spusă în Exod; Canaan, pământul promis, nu

este prin niciun mijloc casa evreiască originară, ci pământul fostei subdiurnări a evreilor (Exod 6:4). Virgiliu insistă încă mai puternic asupra temei exilului: Aeneas și companionii săi erau „conduși... la distante locuri de exil în vastice pământuri”, plângând la părăsirea „malurilor și cerurilor... unde cândva era Troia”, exilați „incert încotro destinele ne cară sau dacă un loc de restare {loc de odihnă, resting-place} este dat”¹²⁸.

Fondatorii republicii americane erau bine adcognitați cu antichitatea romană și cu cea Biblicală și ei au putut lua din vechile legende distincția decisivă între simpla liberare și actuala libertate, dar nicăieri ei nu folosesc hiatus-ul ca o bază posibilă pentru a explana ceea ce ei făceau. Era o rațiune factuală simplă pentru asta: deși pământul în eventual era să devină un „loc de restare” pentru mulți și un azilum pentru exilați, ei însăși nu s-au așezat acolo ca exilați, ci ca coloniști. Până la ultimul, atunci când conflictul cu Anglia s-a dovedit a fi inevitabil, ei nu au avut nicio problemă în a recunoaște autoritatea politicală a țării-mamă. Ei se mândreau pe sine în a fi subiecți britanici, până când momentul rebeliunii lor împotriva unui guvernământ injust — „taxare fără reprezentare” — i-a dus într-o „revoluție” în plin zbor, o schimbare în forma de guvernământ în sine, și constituirea unei republici ca singur guvernământ, simțeau ei acum, potrivită pentru a regula pământul celor liberi.

Acesta a fost momentul când cei care au început ca oameni de acțiune și au fost transformați în oameni de revoluție au schimbat marea linie a lui Virgiliu „*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*” („marea ordine a epocilor este [re]născută așa cum a fost în început”)¹²⁹ în *Novus Ordo Seclorum* („noua ordine”), pe care încă o găsim pe bancnotele noastre de dolari. Pentru Părinții Fondatori, variația implica o admisie că marele efort de a reforma și restora corpul politic la integritatea sa inițială (pentru a fonda „Roma iarăși”) a condus la în întregime inexpectata și foarte diferita temă de a constitui ceva-lucru în întregime nou — a fonda o „nouă Romă”.

Atunci când oamenii de acțiune, oamenii care voiau să schimbe lumea, au devenit vigilenți că o astfel de schimbare ar

putea în actual postula o nouă ordine a epocilor, începutul a ceva-lucru inprecedentat, au început să se uite la istorie pentru ajutor. Au pornit să regândească astfel de lucruri-gânduri precum Pentateuhul și *Aeneida*, legende fondatoare care ar putea să le spună cum să rezolve problema începutului — o problemă deoarece chiar natura începutului este a purta cu el un element de completă arbitraritate. A fost doar acum când au confruntat abisul libertății, cunoscând că orice ar fi făcut acum ar fi putut la fel de bine să fie lăsat infăcut și crezând de asemenea, cu claritatea și precizie, că odată ce ceva-lucru este făcut nu mai poate fi infăcut, că memoria umană spunând povestea va supraviețui repentanței {penitenței, repentance}, dar și destrucției.

Asta se aplică doar tărâmului de acțiune, „mulți-întru-unu de ființe umane”¹³⁰, anume, comunităților unde „Noi” este în propriu enstabilit pentru călătoria sa prin timpul istorical. Legendele fondatoare, cu hiatusul lor între liberație și constituția libertății, indică problema fără a o rezolva. Punctează înspre *abisul* nimic-ității care se deschide înaintea fiecărei fapte care nu poate fi adcontată de un lanț sigur de cauză și efect și este inexplicabilă în categoriile aristoteliene de potențialitate și actualitate. Într-un continuum de timp normal, fiecare efect în imediat se întoarce înspre o cauză de dezvoltări ulterioare, dar atunci când lanțul causal este rupt — ceea ce are loc după ce liberația a fost adcaparată, deoarece liberația, deși poate că este *conditio sine qua non* a libertății, nu este niciodată *conditio per quam* care cauzează libertatea — nu mai este niciun-lucru de care „începător”-ul să se țină. Gândul unui început absolut — *creatio ex nihilo* — abolește secvența temporalității nu mai puțin decât o face gândul unui capăt absolut, acum în drept referat ca „gândind îngândibilul”.

Cunoaștem soluția evreiască pentru această perplexitate. Ea asumă un Creator-Zeu care creează timpul odată cu universul și care ca legislator rămâne în afara creației Sale și în afara timpului ca Unul „ce este ce el este” (translația literală a lui „Iehova” este „Eu sunt cel Eu sunt”) „din eternitate în eternitate”. Acest concept de eternitate, fiind

încadrat de o creatură temporală, este absoluta temporalitate. Este ceea ce este rămas din timp când timpul este „absolvit” — liberat de relativitatea sa —, timpul așa cum apărea unui observator exterior nu subiectat legilor sale și prin definiție inrelatat prin virtutea Unu-ității sale. În extensia că universul și tot-lucrul din el poate fi trasat înapoi la regiunea acestei absolute Unu-ități, Unu-itatea este înrădăcinată în ceva-lucru care poate fi dincolo de raționarea oamenilor temporali dar încă posedă un fel de rațională a sa: poate *explana*, da o seamă logică, inexplicabilul din existențial. Iar nevoia de explanare nu este nicăieri mai puternică decât în prezența unui nou eveniment inconectat rupând în continuum, secvența de timp cronological.

Aceasta pare să fie de ce oamenii care erau mult prea „enluminați” pentru a crede încă în Zeul-Creator evreu-creștin s-au întors cu rară unanimitate la limbajul pseudo-religios atunci când au avut de a face cu problema fondării ca începutul unei „noi ordini a epocilor”. Avem „apelul la Zeu în Cer”, socotit necesar de Locke pentru toți cei care se îmbarcau în noutatea unei comunități emersânde din „stadiul naturii”; avem „legile naturii și natura Zeului” a lui Jefferson, „marele Legislator al Universului” al lui John Adams, „Legislatorul imoral” al lui Robespierre, cultul său pentru o „Ființă Supremă”.

Explanările lor în clar lucrează prin analogie: după cum Zeul „în început a creat cerurile și pământul”, rămânând în afara Creației Sale și înainte de ea, astfel și legislatorul uman — creat în imaginea Zeului iar astfel abil de a imita Zeul — atunci când așează *fundatiile* unei comunități umane, creează condiția pentru toată viața politicală și dezvoltarea istorică viitoare.

Pentru a fi siguri, nici grecii, nici romanii nu au cunoscut un-lucru asupra unui Zeu-Creator a cărei inrelată Unu-itate ar putea servi ca emblemă paradigmatică pentru un început absolut. Dar romanii cel puțin, care își datau istoria de la fondarea Romei în 753, păreau să fie vigilenți că chiar natura acestei afaceri cerea un principiu transmundan. Altfel,

Cicero nu ar fi putut ține că „exceleța umană nicăieri nu-și apropie căile atât de aproape de zei ca în fondarea noului și prezervarea comunităților deja fondate”¹³¹. Pentru Cicero ca și pentru greci, de la care și-a derivat filozofia, fondatorii nu erau zei ci oameni divini, iar măreția faptei lor era de a fi enstabilit o lege care a devenit font-ul {set de caractere, font} autorității, un standard imutabil împotriva căreia puteau fi măsurate toate legile și decretele pozitive enactate de către oameni și de la care își primeau legitimația.

A asculta iar de credințele religioase în mijlocul Epocii Enluminării poate că ar fi fost de ajuns dacă nu ar fi fost în joc mai mult decât autoritatea unei noi legi; și într-adevăr este remarcabil a găsi menționări explicite ale unui „viitor stadiu de răsplăți și pedepse” inserate în toate constituțiile statelor americane, deși nu găsim nicio iluzie asupra unui aici-după în Declarația Independenței sau în Constituția Statelor Unite. Motivele pentru astfel de încercări disperate de a ține la o credință care în realitate ar fi inabilă să supraviețuiască emancipării co-temporane a tărâmului secular de Biserică erau în întregime pragmatice și în înalt practice. În discursul său asupra Ființei Supreme și asupra imortalității suflării la Convenția Națională din 7 mai 1794, Robespierre întreabă „*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*” („Ce avantaj vezi în a persuadea oamenii că o forță oarbă prezidă asupra destinele lor, lovind crima și virtutea în arbitrar”), iar în *Discursuri asupra Davila*, John Adams vorbește în aceeași cale retorică curioasă de „cea mai disconsolată dintre credințe, că oamenii sunt doar licurici, și că acest *tot* este fără un părinte ... [care ar] face uciderea la fel de indiferentă ca aruncarea unei suveici, iar exterminarea națiunii Rohila inocentă ca înghițirea căpușelor de pe o bucată de brânză”¹³².

În scurt, ceea ce găsim aici este efortul puțin-trăit din partea guvernământului secular de a reține nu credința evreiesc-creștină, ci instrumente politice de regulare care au fost atât de efective în a proteja comunitățile medievale

împotriva criminalității. În retroprivire ar putea părea aproape ca un dispozitiv trucant a celor puțini educați de a persuadea pe cei mulți să nu urmeze drumul alunecos al enluminării. În orice caz, încercarea a eșuat în total (la începutul secolului nostru puțini într-adevăr au rămas care încă credeau într-un „stadiu viitor de recompense și pedepse”) și a fost probabil prescrisă la eșeuare. Nici cum mai puțin, pierderea credinței și, cu ea, a unei bune părți din vechea copleșită-de-panică frică de moarte a contribuit în cert la masiva invazie a criminalității pe care propriul nostru secol a mărturiat-o. Este o stranie constuită-în lipsă de ajutor asupra sistemelor legale a comunităților în întregime secularizate; pedeapsa lor capitală, pedeapsa cu moartea, doar dă o dată și accelerează o soartă la care toți mortalii sunt subiecți.

În orice eveniment, oricând oamenii de acțiune, conduși chiar de momentum-ul procesului de liberație, au început să se pregătească în onest pentru un început nou în întregime, *novus ordo seclorum*, în loc de a se întoarce la Biblie („În început Zeul a creat cerurile și pământul”), ei au prădat arhivele antichității romane pentru ca „prudența antică” să-i ghideze în stabilirea unei republici, anume, a unui guvernământ „al legilor și nu al oamenilor” (Harrington). Ceea ce ei aveau nevoie nu era doar o adcognitare cu o nouă formă de guvernământ, ci de asemenea o lecție în fundație, în cum să supravină perplexitățile inerente în fiecare început. Ei erau destul de vigilenți desigur de spontaneitatea sălbatică a unui act liber. După cum cunoșteau ei, un act poate fi numit liber dacă nu este afectat sau cauzat de niciun-lucru cel precede și totuși, întrucât se transformă imediat într-o cauză a orice îi urmează, cere o justificare care, dacă este să fie plină de succes, va trebui să arate actul ca o continuare a unei serii precedente, anume, să renege asupra chiar experienței libertății și noutății.

Iar ceea ce antichitatea romană avea să-i învețe în acest aspect era destul de reasigurant și consolator. Nu cunoaștem de ce romanii, în al treilea secol înainte de Hristos sau poate chiar mai devreme, au decis să-și traseze descinderea nu de la Romulus, ci de la Aeneas, omul din Troia care a adus „Illium

și zeii săi cucerțiți în Italia”, iar astfel a devenit „fondatorul rasei romane”. Dar este evident că acest fapt era de mare importanță nu doar pentru Virgiliu și contemporanii săi în timpul lui Augustus, dar de asemenea și pentru toți cei care, începând cu Machiavelli, au mers la antichitatea romană pentru a învăța cum să conducă afacerile umane fără ajutorul unui zeu transcendent. Ceea ce învățau oamenii de acțiune din arhivele antichității romane a fost proporțarea {sensul, purport} originară a unui fenomen cu care, destul de curios, civilizația Occidentală a fost adcognitată chiar de la sfârșitul imperiului roman și de la triumful definit al creștinătății.

Departe de a fi nou, fenomenul re-nașterii, din secolele cincisprezece și șaisprezece înainte, a dominat dezvoltarea culturală a Europei și a fost precedat de o întreagă serie de renașteri minore care au terminat puținele secole a ceea ce au fost într-adevăr „epocile negre”, între jefuirea Romei și renașterea carolingiană. Fiecare dintre aceste re-nașteri, consistând într-o Revivare a Învățării și centrând asupra antichității romane și într-un grad mai mic asupra antichității grecești, au alterat și revitalizat doar mediul mai degrabă restricționat al elitei educate din interiorul și exteriorul mănăstirilor. A fost până în Epoca Enluminării — anume, într-o acum în complet secularizată lume — că revivarea antichității a încetat să fie o materie de erudiție și răspundea la înalt practicele scopuri politice. Pentru această antrepriză, singurul predecesor a fost figura singulară, Machiavelli.

Problema la care erau chemați oamenii de acțiune pentru a o rezolva era perplexitatea inherentă în tema *fundației*, și cum pentru ei exemplul paradigmatic a unei fundații pline de succes era legată a fi Roma, a fost de cea mai mare importanță pentru ei să găsească că chiar fundația Romei, așa cum romanii însuși au înțeles-o, nu era un început absolut nou. Potrivit lui Virgiliu, a fost resurgența Troiei și re-enstabilirea unui oraș-stat care a precedat Roma. Astfel, firul de continuitate și tradiție, cerut chiar de continuum-ul de timp și de facultatea memoriei (înnăscutul ca-să-nu-uităm, care pare să aparțină unei creaturi temporale la fel de mult ca abilitatea de forma proiecte pentru

viitor) nu a fost niciodată rupt. Văzută în această lumină, fundația Romei a fost re-nașterea Troiei, prima, pentru a spune astfel, din seria de re-nascente care au format istoria culturii și civilizației europene.

Trebuie doar să ne rechemăm cel mai faimos poem political al lui Virgiliu, A Patra Eclogă, pentru a înțelege cât de vital a fost pentru vederea romană asupra statului lor pentru a interpreta constituția și fundația în termeni de re-enstabilire a unui început care, ca un început absolut, rămâne perpetual acoperit în mister. Pentru că dacă în domnia lui Augustus „marele ciclu de perioade este născut din nou” (după cum toate translațiile standard în limbi moderne randează marea linie a lui Virgiliu „*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*”), este în precis deoarece această „ordine a epocilor” nu este *nouă* ci doar întoarcerea a ceva-lucru antecedent. Lui Augustus, care în *Aeneida* este presupus a începe această re-naștere, o promisiune chiar îi este dată că va conduce calea încă mai departe înapoi și „din nou enstabili epocile de aur în Latium asupra câmpurilor care odată erau tărâmul lui Saturn”, i.e., pământul italic înainte de sosirea troienilor¹³³.

La orice rată, ordinea invocată în A Patra Eclogă este mare prin virtutea de a merge înapoi și de a fi inspirat de un început timpuriu: „Acum se întoarce Fata, se întoarce domnia lui Saturn”. Și totuși, calea *înapoi*, văzută din punctul de vedere a celor acum trăind, este un adevărat început: „acum din cer înalt o nouă generație este trimisă jos”¹³⁴. Acest poem, fără dubiu, este un imn al nativității, un cântec în laudă la nașterea unui copil și la sosirea unei *nova progenies*, o nouă generație. A fost de mult rău-înțeleasă ca o profeție asupra salvării printr-un *theos sōtēr*, un zeu salvator, sau cel puțin ca expresia a unei tineri religioase pre-creștine. Dar, departe de a pre-dicta sosirea unui copil divin, poemul este o afirmație asupra divinității nașterii ca atare; dacă unul dorește să extragă un sens general din ea, acesta ar putea fi doar credința poetului că potențiala salvare a lumii stă chiar în faptul că specia umană se regenerează pe sine în constant și pentru-mereu. Dar acest sens nu este explicit: tot ce poetul însuși spune este că fiecare

copil născut în continuitatea istoriei romane trebuie să învețe „*heroum laudes et facta parentis*”, „gloriile eroilor și faptele părinților”, pentru a fi astfel abil să facă ceea ce toți băieții romani erau supozați să facă — a ajuta „regularea lumii pe care virtuțile părinților au setat-o la pace”¹³⁵.

În contextul nostru, ceea ce materializează este că noțiunea de fundație, de a număra timp *ab urbe condita*, este în chiar centrul istoriografiei romane împreună cu nu mai puțin în profunda noțiune romană că toate aceste fundații — luând loc în exclusiv în tărâmul afacerilor umane, unde oamenii enactează o poveste de spus, de remintit, și de preservat — sunt re-enstabili și re-constituții, nu începuturi absolute.

Acestea devin destul de manifeste dacă unul citește *Aeneida* lui Virgiliu — povestea fundării orașului Romei — latură la latură cu *Georgicele*, cele patru poeme în laudă asupra gospodăririi, asupra „îngrijirii câmpurilor și stolurilor și copacilor”, și asupra „tăcutului pământ” assignat la grija asupra „ostenelii circulante a gospodarului, [care] se întoarce chiar după ce anul se rotește înapoi asupra sa pe cursa familială”: „ea locuiește înmișcată, și supraviețuiește multor copii ai copiilor, și vede rotindu-se prin ea multe generații de oameni”. Aceasta este Italia înainte de Roma, „tărâmul lui Saturn, măreție a oamenilor”; cel care locuiește în ea, „care cunoaște zeii țării, Pan și vechiul Silvanus și suroritatea nimfelor” și rămâne adevărat la iubirea asupra „șuvoiului și pădurii”, este „pierdut pentru faimă”. „Pe el nu-l conduc armele oamenilor sau purpura regilor... nici statul roman sau alte tărâmurii destinate să decadă; nici mila săracilor sau invidia bogaților nu-l costă un chin. Ce fructe... poartă câmpurile grațioase din propria lor liberă voință, pe acestea le adună, și nu vede fierul justiției sau nebunul forum sau arhivele poporului”. Această viață, „în puritate sacră”, a fost „viața de aur dusă de Saturn pe pământ”, și singura problemă este că în această lume plină de minuni și de o supraabundență de plante și bestii „nu este nicio poveste a multitudinii tipurilor sau a numelor pe care le poartă; cinecare o va cunoaște, lăsați... să învețe câte fire de nisip învârtite vântul de vest în câmpia Libiei, sau să numere... câte valuri vin

spre țărîm dinspre mările ioniene”.

Cei care cîntă asupra originii acestei lumi pre-romane și pre-troiene, ale căror ani circulanți nu produc nicio poveste ce merită spusă, în timp ce în același timp ei produc toate minunile naturii care nu încetează niciodată să-i bucure pe oameni, cei care în Virgiliu laudă „tărîmul lui Saturn” și miturile-creației (în A Șasea Eclogă sau în prima carte din *Aeneida*) cîntă un tărîm de basm și sunt ei însuși figuri marginale. Bardul „cu păr lung” al lui Dido și Silenus, „veneile lui umflate ca mereu cu vinul zilei de ieri”, distrează o audiență plină de tinerețe, plină de joacă, cu povești vechi asupra „lunii rătăcite și travaliul soarelui; de unde este rasa umană și bruta, de unde apa și focul”, „cum în vastul vid au fost adunate împreună semințele pămîntului și aerului și mării, și cu toate a focului fluid, și cum din toate acestea începutul lucrurilor și tînăra lume orbică au crescut împreună”.

Încă — iar aceasta este decisiv — acest tărîm de basm utopian din afara istoriei este sempitern și supraviețuiește în indestructibilitatea naturii; gospodarii și păstorii care îngrijesc câmpurile și stolurile încă mărturisesc, în mijlocul istoriei roman-troiene, la un trecut italic când nativii erau „poporul lui Saturn pe care nicio lege nu-i împiedica la justiție, drepti prin propria lor voință și obiceiul zeului vechiului”¹³⁶. Atunci, nicio ambiție romană nu era condiționată „la regularea națiunilor și la ordonarea legii păcii” („*regere imperio populos... pacisque imponere morem*”), și nicio moralitate romană nu era necesară pentru a „cruța învinsul și a-l bate în jos pe semeț” („*parcere subiectis et debellare superbos*”).

M-am ocupat de poemele lui Virgiliu într-o oarecare lungime pentru cîteva rațiuni. Pentru a suma: oamenii, cînd au emersat din tutelajul Bisericii, s-au întors spre antichitate, iar primii lor pași într-o lume secularizată au fost ghidați de o revivare a învățării antice. Confrunțați cu ghicitoarea fundației — cum să re-starteze timpul într-un inexorabil continuum de timp — ei s-au întors în natural la povestea fundației Romei și au învățat de la Virgiliu că acestă punct-de-start al istoriei

Occidentale a fost deja o re-vivare, resurgența Troiei. Asta nu le putea spune mai mult decât că speranța de a fonda o „nouă Romă” era o iluzie: cel mai mult ceea ce puteau spera era de a repeta fundarea primară și a funda „Roma iarăși”. Orice ar sta înainte de această primă fundare, ea însăși resurgența unui trecut definit, era situat în afara istoriei; era natură, a cărei ciclică sempiternitate ar putea asigura un refugiu pentru marșul înaintat al timpului, direcția verticală, rectiliniară a istoriei — un loc de răgaz, *otium* — atunci când oamenii oboseau de a-facerea cetățeniei (*nec-otium* prin definiție), dar a căror proprie origine nu era de niciun interes deoarece era dincolo de scopul acțiunii.

Pentru a fi siguri, este ceva-lucru puzliant {încâlcit, puzzling} în faptul că oamenii de acțiune, a căror singură intenție și scop era de a schimba întreaga structură a lumii futurale și a crea un *novus ordo seclorum*, au trebuit să meargă într-un trecut distant al antichității, pentru că ei nu au „reversat [în deliberat] axa-timpului și au [ordonat] tânărului ‘să meargă înapoi în pura radianță a trecutului’ (Petrarca) deoarece trecutul clasic *este* adevăratul futur”¹³⁷. Ei priveau pentru o paradigmă pentru o nouă formă de guvernământ în propria lor epocă „enluminată” și erau cu greu vigilenți la faptul că ei priveau înapoi. Mai puzliant, gândesc, decât actuala lor jefuire a arhivelor antichității este că ei nu s-au rebelat împotriva antichității atunci când au descoperit că finalul și în cert profundul răspuns roman al „prudenței antice” era că salvarea vine întotdeauna din trecut, că ancesorii erau *maiores*, „cei mai mari” prin definiție.

Este remarcabil, pe lângă, că noțiunea futurului — în precis un futur gravid cu salvarea finală — aducând înapoi la un fel de Epocă de Aur inițială, a devenit popular într-un timp când Progresul a ajuns să fie conceptul dominant pentru a explana mișcarea Istoriei. Și cel mai remarcabil exemplu de reziliență a acelui vis atât de vechi este desigur fantezia lui Marx asupra unui lipsit de clasă și lipsit de război „tărâm al libertății” așa cum a fost prefigurat în „con-unismul original”, un tărâm care are o mai mult decât superficială resemblare cu

regularea italică aboriginară a lui Saturn, atunci când nicio lege „împiedica [oamenii] cu justiția”. În forma sa originară antică ca început a istoriei, Epoca de Aur este un gând melancolic; e ca și cum, acum mii de ani, ancestorii noștri au avut o presimțire a eventualei descoperiri a principiului entropiei în mijlocul beției de progres a secolului nouăsprezece — o descoperire care, dacă ar fi mers incontestată, ar fi deprivat acțiunea de tot sensul¹³⁸. Ceea ce în actual a dispus principiul entropiei pentru oamenii care au făcut revoluțiile secolelor nouăsprezece și douăzeci a fost mai puțin refutația „științifică” a lui Engels decât întoarcerea lui Marx — și, desigur, cea a lui Nietzsche — la un concept de timp ciclical unde inocența preistorică a începutului s-ar reîntoarce în final, nu mai puțin triumfantă decât A Doua Venire.

Dar asta nu ne con-cernează pe noi aici. Atunci când ne-am direcționat atenția la oamenii de acțiune, sperând să găsim în ei o noțiune a libertății purgată de perplexitățile cauzate minților oamenilor de către reflexivitatea activităților lor mintale — inevitabila ricoșare asupra sa a ego-ului voitor — am sperat pentru mai mult decât am adcaparat în final. Abisul purei spontaneități, care în legendele fundației este înpodit de golul dintre liberare și constituirea libertății, a fost acoperit de dispozitivul, tipic pentru tradiția Occidentală (singura tradiție unde libertatea a fost întotdeauna *raison d'être* a tuturor politicilor), de a înțelege *noul* ca o re-statutare îmbunătățită a vechiului. În integritatea sa originară, libertatea a supraviețuit în teoria politicală — i.e., teoria concepută pentru scopul acțiunii politice — doar în promisiunile utopiene și infundate ale unui final „tărâm al libertății” care, în versiunea sa marxiană în orice rată, ar scrie într-adevăr „capătul tuturor lucrurilor”, o pace sempiternală în care toate activitățile umane specifice s-ar istovi.

Fără dubiu, a ajunge la o asemenea concluzie este frustrant, dar cunosc de o singură încercare alternativă la ea în întreaga noastră istorie a gândului political. Dacă, așa cum Hegel credea, tema filozofului este de a prinde cea mai eluzivă dintre manifestări, spiritul unei epoci, în plasa conceptelor

rațiunii, atunci Augustin, filozoful creștian al secolului cinci după Hristos, a fost singurul filozof pe care l-au avut vreodată romanii. El era un roman prin educație mai degrabă decât prin naștere, și a fost învățarea sa ceea ce l-a trimis înapoi la textele clasice ale Romei republicane a primului secol înainte de Hristos, care și atunci erau vii doar în forma erudiției. În marea sa lucrare asupra *Orașului Zeului*, el menționează, dar nu explică, ceea ar fi putut deveni sub-zidirea ontologică pentru o filozofie a politicii într-adevăr romană sau virgiliană. Potrivit lui, după cum cunoaștem, Zeul a creat omul ca o creatură temporală, *homo temporalis*; timpul și omul au fost creați împreună, iar această temporalitate a fost afirmată de faptul că fiecare om își datora viața nu doar multiplicării speciei, dar și nașterii, intrarea unei creaturi noi care *ca ceva-lucru* în întregime nou apare în mijlocul continuum-ului de timp al lumii. Scopul creării omului a fost de a face posibil un *început*: „Pentru aici-acolo a fi un început omul a fost creat, înainte de care niciun-corp nu a fost” — „*Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*”¹³⁹. Chiar capacitatea pentru început este înrădăcinată în *natalitate*, și prin niciun mijloc în creativitate, nu într-un dar, ci în faptul că ființele umane, oamenii noi, iar și iar apar în lume prin virtutea nașterii.

Sunt destul de vigilentă că argumentul chiar în versiunea augustiniană este cumva opac, că pare să nu ne spună mai mult decât că suntem *damnați* să fim liberi prin virtutea de a fi născuți, indiferent dacă ne place libertatea sau îi abhorăm arbitraritatea, dacă suntem „mulțumiți” cu ea sau preferăm să-i scăpăm responsabilității înfiorante prin electarea unei forme de fatalism. Acest impas, dacă astfel este, nu poate fi deschis sau rezolvat decât printr-un apel la altă facultate mintală, nu mai puțin misterioasă decât facultatea de început, facultatea de Judecare, o analiză a căreia cel puțin ar putea să ne spună ce este implicat în plăcerile și dizplăcerile noastre.

Note

CAPITOLUL I

1. Vezi *Sophist*, 253-254 și *Republic*, 517.
2. Hermann Diels și Walter Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960, vol. I, frag B4.
3. *Confesiuni*, cartea XI, cap. 13.
4. *La Pensée et le Mouvant* (1934), Paris, 1950, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 26.
6. 1174b6 și 1177a20. Vezi de asemenea obiecțiile lui Aristotel la conceptul de plăcere a lui Platon, 1173a13-1173b7.
7. *Op. cit.*, p.5.
8. Pentru următoarele, vezi *Metaphysics*, cartea VII, cap 7-10.
9. *De Anima*, 433a30.
10. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, 1960, pp. 182-183.
11. *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, p. 307.
12. „Dacă orice-mereu vine să treacă procedând din *necesitate*, sau unele lucruri din *șansă*, a fost o întrebare disputată printre vechii filozofi cu mult înainte de incarnarea Salvatorului nostru... Dar a treia cale de a aduce lucrurile să treacă... anume *voirealiberă*, este un lucru care niciodată nu a fost menționat printre ei, nici de creștiani în începutul creștinătății... Dar pentru unele epoci trecute, doctorii bisericii romane au scutit voirea omului de această dominație a voinii Zeului; și au adus într-o doctrină, că.... voirea [omului] este liberă, și determinată... de puterea voinii însăși.” ”The Question concerning *Liberty, Necessity and Chance*”, *English Works*, Londra, 1841, vol. V, p. 1.
13. Vezi *Nicomachean Ethics*, cartea V, cap. 8.
14. *Ibid.*, cartea 8, 1110a17.
15. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 65.
16. Henry Herbert Williams, articol asupra Voinii în *Encyclopaedia Britannica*, ed. 11.
17. *De Generatione*, cartea I, cap. 3, 317b16-18.
18. *Ibid.*, 318a25-27 și 319a23-29; *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York, 1941, p. 483.
19. *Meteorologica*, 339b27.
20. Cartea I, 1100a33-1100b18.
21. *De Caelo*, 283b26-31.
22. *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, nr. 617.

23. *De Civitate Dei*, cartea XII, cap. 20.
24. *Ibid.*, cap. 13.
25. Calendarul nostru prezent, care ia nașterea lui Hrist ca punct de întoarcere de la care numără timpul atât înapoi cât și înainte, a fost introdus la sfârșitul secolului optsprezece. Manualele prezintă reforma așa cum a fost solicitată de nevoile școlare de a facilita datarea evenimentelor în istoria antică fără a referi la un labirint de cronologii diferite. Hegel, din cât cunosc singurul filozof care să pondereze schimbarea remarcabilă subită, a văzut în ea semnul clar a unei cronologii creștine în adevărat deoarece nașterea lui Hrist a devenit acum punctul de întoarcere al istoriei lume. Pare mai semnificativ că în noua schemă putem numără înapoi și înainte astfel încât trecutul accesează un trecut infinit, iar viitorul de asemenea se întinde înspre un viitor infinit. Acest dublu-pliu infinit elimină toate noțiunile de început și capăt, stabilind omenirea, pentru a spune astfel, într-o realitate în potențial sempiternală pe pământ. Fără a mai fi nevoie de adăugat că niciun-lucru nu ar putea fi mai străin de gândul creștin decât noțiunea unei imortalități pământale a felului-uman și a lumii sale.
26. Vezi articolul asupra Vuirii în *Encyclopaedia Britannica*, menționat deasupra, în nota 16.
27. Vezi Dieter Nestle, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, pp. 6 ff. Pare să fie demn de notat că etimologia modernă înclină să derive cuvântul „eleutheria” dintr-o rădăcină Indo-Germanică semnificând *Volk* sau *Stamm*, cu rezultatul că doar cei care aparțin la aceeași unitate etnică pot fi recunoscuți ca „liberi” de către colegii-etnici. Nu sună această piesă de erudiție inconfortabil de aproape de noțiunile școlarității germane din timp anilor treizeci, când a văzut prima dată lumina zilei?
28. *Critique of Pure Reason*, B476. Pentru aceasta și alte citări, vezi traducerea lui Norman Kemp Smith, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, New York, 1963, pe care autoarea s-a bazat frecvent.
29. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, a 19-a scrisoare.
30. *The World as Will and Idea* (1818), trad. R.B. Haldane și J. Kemp, vol. I, pp. 39 și 129. Citat aici din Introducerea la Arthur Schopenhauer a lui Konstantin Koleda, *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, p. viii.
31. *Of Human Freedom* (1809), trad. James Gutman, Chicago, 1936, p. 24.
32. *Beyond Good and Evil* (1885), trad. Marianne Cowan, Chicago, 1955, sect. 18.
33. „Also Sprach Zarathustra”, în *Ecce Homo* (1889), nr. 1.

34. *Ibid.*, nr. 3.
35. Vezi Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935), trad. Charles F. Wallraff și Frederick J. Schmitz, Tucson, 1965; și Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961.
36. *Philosophy* (1932), trad. E.B. Ashton, Chicago, 1970, vol. 2, p. 167.
37. „Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft”. În *Sein und Zeit* (1926), Tübingen, 1949, p. 329; *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, traducere engleză: *Discourse on Thinking*, trad. John M. Anderson și E. Hans Freund, New York, 1966.
38. Nota editorului: am fost inabili să găsim această referință.
39. *English Works*, vol. V, p. 55.
40. Scrisoare lui G.H. Schaller, datată Octombrie 1674. Vezi Spinoza, *The Chief Works*, ed. R.H.M. Elwes, New York, 1951, vol. II, p. 390.
41. *Ethics*, pt. III, prop. II, notă, în *ibid.*, vol. II, p. 134; Scrisoare lui Schaller, în *ibid.*, p. 392.
42. *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Oxford, 1948, cap. 21.
43. *Essay on the Freedom of the Will*, p. 43.
44. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap. XXVI, citat din *Free Will*, ed. Sidney Morgenbesser și James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, p. 59.
45. Vezi Martin Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, pp. 46 ff.
46. Vezi *Laws*, cartea IX, 865e.
47. *Op. cit.*, pp. 63-64.
48. *Notebooks 1914-1916*, ed bilingvă, trad. G.E.M. Anscombe, New York, 1961, intrarea sub data August 5, 1916, p. 80e; cf. și pp. 86e-88e.
49. Augustin, *On Free Choice of the Will (De Libero Arbitrio)*, cartea III, sect. 3.
50. În Replica la Obiecția XII împotriva Primei Meditații: „că libertatea de voință a fost asumată fără dovadă”. Vezi *The Philosophical Works of Descartes*, trad. Elizabeth S. Haldane și G.R.T. Ross, Cambridge, 1970, vol. II, pp. 74-75.
51. Meditația IV, în *ibid.*, 1972, vol. I, pp. 174-175. Traducerea autoarei.
52. *Principles of Philosophy*, în *ibid.*, pt. 1, prin. XL, p. 235.
53. *Ibid.*, prin. XLI, p. 235.
54. *Critique of Pure Reason*, B751.
55. *Op. Cit.*, pp. 98-99.
56. *Critique of Pure Reason*, B478.

57. Vezi Hans Jonas, „Jewish and Christian Elements in Philosophy”, în *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.
58. Henri Bergson, *op. cit.*, p. 13.
59. *Ibid.*, p. 15.
60. Astfel a scris Wilhelm Windelband în faimoasa sa *History of Philosophy* (1892), New York, 1960, p. 314. El îl numește de asemenea pe Duns Scotus „cel mai mare dintre Scolastici” (p. 425).
61. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, trad. Allan Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, pp. 84 și 10.
62. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 29.
63. *Op. cit.*, p. 10.
64. *Ibid.*, p. 33.
65. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889), trad. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. 142.
66. *Ibid.*, pp. 240 și 167.
67. *Principles of Philosophy*, prin. XLI, în *The Philosophical Works of Descartes*, p. 235.
68. Replică la Obiecții la Meditația V, *op. cit.*, p. 225.
69. Duns Scotus, *op. cit.*, p. 171.
70. Vezi exhaustiva sa examinare a argumentului fatalist, „It Was to Be”, în *Dilemmas*, Cambridge, 1969, pp. 15-35.
71. *Ibid.*, p. 28.
72. *De Fato*, xiii, 30-14, 31.
73. *Ibid.*, V, 35.
74. Așa cum Chrysippus deja a punctat. Vezi *ibid.*, xx, 48.
75. *Confesio Philosophi*, ed. bilingvă, ed. Otto Saame, Frankfurt, 1967, p. 66.
76. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 204, în „*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*”.
77. Vezi Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, pt. II, „Asupra Redempției”: „voirea nu poate voi înapoi... Că timpul nu aleargă înapoi, aceasta îi e furia; ‘ceea ce a fost’ e numele pietrei pe care nu o poate mișca”, în *The Portable Nietzsche*, trad. Walter Kaufmann, New York, 1954, p. 251.
78. Vezi cap. III, p. 142 și n. 89.
79. *Op. cit.*, p. 110.
80. *Ibid.*, p. 122.
81. *Ibid.*, pp. 42, 44, 76, 92, 98, 100.
82. Citat de Walter Lehmann în a sa Introducere la o antologie a scrierilor germane, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, sent. 15,

- p.16.
83. Eseul este acum disponibil în *Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique*, Paris, 1961.
 84. Acum disponibil în engleză: *Introduction to the Readings of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969, p. 134.
 85. *Op. cit.*, p. 177.
 86. *Philosophy of Right*, Prefață; *Encyclopedia*, nr. 465 în a 2-a ed.
 87. *Op. cit.*, *loc. cit.*
 88. *Ibid.*, pp. 177 și 185, notă.
 89. *Ibid.*, p. 188.
 90. *Jenenser Logik*, p. 204.
 91. Koyré, *op. cit.*, p. 183, citându-l pe Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, pp. 10 ff.
 92. Koyré, *op. cit.*, p. 177.
 93. Platon, *Republic*, 329b-c.
 94. Koyré, *op. cit.*, p. 166.
 95. *Ibid.*, p. 174.
 96. Koyré, „La terminologie hégélienne”, în *op. cit.*, p. 213.
 97. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, nr. 65, p. 326.
 98. Koyré, *op. cit.*, p. 188, citând *Phänomenologie des Geistes*.
 99. Koyré, *op. cit.*, p. 183, citând *Jenenser Realphilosophie*.
 100. Koyré, „Hegel à Iéna”, în *op. cit.*, p. 188.
 101. Koyré, *op. cit.*, p. 188, citând *Jenenser Realphilosophie*.
 102. Pasajul în Plotinus este un comentariu la *Timaeus*-ul lui Platon, 37c-38b. Are loc în *Aeneida*, III, 7, 11: „Asupra Timpului și Eternității”. Am folosit translația lui A.H. Armstrong din Loeb Classical Library, Londra, 1967, și translația lui Emile Bréhier din franceză în ediția bilingvă a *Ennéades*, Paris, 1924-28.
 103. Un excelent și detaliat raport asupra literaturii asupra lui Hegel este acum disponibil în Michael Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 al *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Principalele lucrări pentru contextul nostru sunt: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vol. (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.
 104. *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, New York, 1956, pp. 446, 447; *Philosophie der Welgeschichte*, Hälfte II, „Die Germanische Welt”, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 926.
 105. Într-o scrisoare pentru Schelling din Aprilie 16, 1795. *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. I, p. 15.
 106. Citat din Theunissen, *op. cit.*
 107. *The Philosophy of History*, p. 442.
 108. *Ibid.*, p. 446.

109. *Ibid.*, pp. 30 și 36.
110. *Ibid.*, p. 442.
111. *Ibid.*, p. 443. Traducerea autoarei.
112. *Ibid.*, p. 36.
113. *Ibid.*, p. 79. Traducerea autoarei; cf. *Werke*, Berlin, 1840, vol. IX, p. 98.
114. *Op. cit.*, p. 189.
115. *The Phenomenology of Mind*, trad. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, p. 803.
116. Koyré, *op. cit.*, p. 164, citând *Encyclopedia*, nr. 258.
117. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pp. 801, 807-808. Italice H.A.
118. *Ibid.*, p. 808.
119. „Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, vol. I, sect. xxii, p. 89.
120. Hegel, *Science of Logic*, trad. W.H. Johnston și L.G. Struthers, Londra, New York, 1966, vol. I, p. 118.
121. *Toward a Genealogy of Morals* (1887), nr. 28.
122. Heidegger, „Überwindung der Metaphysik”, *op. cit.*, sect. xxiii, p. 89.
123. *Science of Logic*, vol. I, pp. 95, 97, 85.

CAPITOLUL II

1. *Concept of the Mind*, pp. 62 ff.
2. Vezi minunatul studiu enluminant al lui E.H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960.
3. *De Anima*, 433a21-24 și *Nicomachean Ethics*, 1139a35.
4. Pentru aceasta și pentru următoarea, vezi *De Anima*, cartea III, cap. 9, 10.
5. *Meister Eckhart*, ed. Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, pp. 551-552.
6. Citat din Werner Jaeger, *Aristotle*, Londra, 1962, p. 249. Jaeger de asemenea gnotează că „a treia Carte *Asupra Suflării*”, din care am citat aici, „stă din afară ca peculiar platonice” (p. 332).
7. *Nicomachean Ethics*, 1168b6.
8. *Ibid.*, 1166b5-25.
9. Vezi ultimele linii din *Antigone*.
10. *Nicomachean Ethics*, 1139b1-4.
11. Citat din Andreas Graser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 119.
12. *Nicomachean Ethics*, 1139a31-33, 1139b4-5.
13. *Ibid.*, 1134a21.
14. *Ibid.*, 1112b12.
15. *Eudemian Ethics*, 1226a10.

16. *Ibid.*, 1223b10.
17. *Ibid.*, 1224a31-1224b15.
18. *Ibid.*, 1226b10.
19. *Ibid.*, 1226b11-12. Cf. *Nicomachean Ethics*, 1112b12-18.
20. Pentru o excelentă discuție asupra Vuirii și Libertății în Kant, vezi Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Londra, 1960, cap. XI.
21. *Op. cit.*, p. 551.
22. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, a 2-a ed., Göttingen, 1965; vezi în special app. III, publicat ca „Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans” în *The Future of Our Religion Past*, ed. James M. Robinson, Londra, New York, 1971, pp. 333-350.
23. *Metamorphoses*, cartea VII, il. 20-21: „*Video meliora proboque, / deteriora sequor*”.
24. Chagigah II, 1. Citat de Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 26, n. 38.
25. Cartea XI, cap. xii și xxx.
26. Vezi *Discourses*, cartea II, cap. xix.
27. *Fragments*, 23.
28. *The Manual*, 23 și 33.
29. *Discourses*, cartea II, cap. 16.
30. Toate lucrările pe care le avem, inclusiv *Discourses*, sunt „în aparent aproape un record stenografic a lecturilor sale și a discuțiilor informale luate și compilate de unul dintre elevii săi, Arrian”. Vezi Whitney J. Oates, General Introduction la a sa *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Modern Library, New York, 1940, traducere pe care o urmez de dese ori.
31. *Discourses*, cartea I, cap. xv.
32. *Ibid.*, cartea II, cap. xviii.
33. *Ibid.*, cartea I, cap. xvii.
34. *Ibid.*, cartea II, cap. i.
35. *Ibid.*, cartea II, cap. xvi.
36. *The Manual*, 23 și 33.
37. *Discourses*, cartea II, cap. xvi.
38. *Ibid.*, cartea I, cap. i.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, cartea I, cap. xvii.
41. *Physics*, 188b30.
42. *Discourses*, cartea I, cap. xvii.
43. *Ibid.*, cartea II, cap. xi.
44. *Ibid.*, cartea II, cap. x.
45. *Ibid.*, cartea III, cap. xiv.
46. *The Manual*, 1.

47. *Fragments*, 1.
48. *Ibid.*, 8.
49. *Discourses*, cartea I, cap. i.
50. *The Manual*, 30.
51. *Discourses*, cartea I, cap. xxv.
52. *Ibid.*, cartea I, cap. ix.
53. *Ibid.*, cartea I, cap. xxv. Italice H.A.
54. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942.
55. *De Trinitate*, cartea XIII, vii, 10.
56. *Ibid.*, viii, 11.
57. *Discourses*, cartea II, cap. x.
58. *Ibid.*, cartea II, cap. xvii.
59. *The Manual*, 8.
60. *Fragments*, 8.
61. În *De Libero Arbitrio*, cartea III, v-viii.
62. *Discourses*, cartea II, cap. xviii.
63. *Ibid.*, cartea II, cap. viii.
64. *The Manual*, 51, 48.
65. Frag. 149; *Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina*, J.-P. Migne, Paris, 1854-66, vol. 37, CXXXIV, 16.
66. Paul Oskar Kristeller, un pic mai caușios, îl cheamă pe Augustin „în probabil cel mai mare filozof latin al antichității clasice”. Vezi *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1972, p. 149.
67. *On the Trinity*, cartea XIII, iv, 7: „*Beati certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus.*”
68. „*O vitae philosophia dux*”, *Tusculanae Disputationes*, cartea V, cap. 2.
69. Citat cu aprobare de la un scriitor roman (Varro) în *The City of God*, cartea XIX, i, 3: „*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*”.
70. Pentru importanța și adâncimea acestei întrebări, vezi în special *On the Trinity*, cartea X, cap. iii și viii: „Cum mintea poate căuta și găsi pe sine este o întrebare remarcabilă: spre unde se duce în ordine de a căuta, și de unde vine în ordine de a găsi?”
71. *Confessions*, cartea XI, în special cap. xiv și xxii.
72. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley și Los Angeles, 1967, p. 123.
73. *Ibid.*, p. 112.
74. *On the Free Choice of the Will*, cartea I, cap. i și ii.
75. *Ibid.*, cap. xvi, 117 și 118.
76. *Confessions*, cartea VIII, cap. v.
77. *Ibid.*, cap. viii.
78. O expunere detaliată derivând *voluntas* de la *velle* și *potestas* de la

- posse* are loc în *The Spirit and the Letter*, art. 52-58, o lucrare târzie, con-cernată cu întrebarea „Este credința însăși plasată în puterea noastră?” în Morgenbesser și Walsh, *op. cit.*, p. 22.
79. *On Free Choice of the Will*, cartea III, cap. iii, 27; cf. *ibid.*, cartea I, cap. xii, 86 și *Retractationes*, cartea I, cap. ix, 3.
 80. *Epistolae*, 177, 5; *On Free Choice of the Will*, cartea III, cap. i, 8-10; cap. iii, 33.
 81. Vezi Etienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 657.
 82. *On Free Choice of the Will*, cartea III, cap. xxv.
 83. *Ibid.*, cap. xvii.
 84. *On Grace and Free Will*, cap. xlv.
 85. *Confessions*, cartea VIII, cap. iii, 6-8.
 86. *On Free Choice of the Will*, cartea III, cap. vi-viii; Lehmann, *op. cit.*, sent. 14, p. 16.
 87. *On Free Choice of the Will*, cartea III, cap. v.
 88. „Precious Five”, *Collected Poems*, New York, 1976, p. 450.
 89. *Confessions*, cartea VIII, cap. viii.
 90. *Ibid.*, cap. ix.
 91. *Ibid.*, cap. ix și x.
 92. *Ibid.*, cap. x.
 93. *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18; *Confessions*, cartea XIII, cap. ix.
 94. În *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, „On the Freedom of Will” (1867), citat din Morgenbesser și Walsh, *op. cit.*, pp. 57-69. Italice H.A.
 95. *Confessions*, cartea III, cap. vi, 11.
 96. Cartea IX, cap. iv.
 97. Cartea XIII, cap. xi.
 98. Cartea X, cap. xi, 18.
 99. *Ibid.*, Cartea XI, cap. iii, 6.
 100. *Ibid.*, cap. ii, 2.
 101. *Ibid.*, cap. iv, 7.
 102. *Ibid.*, cap. v, 8.
 103. *Ibid.*, cartea XII, cap. iii, 3.
 104. Efreem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, trad. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, p. 158. Italice H.A.
 105. *On the Trinity*, cartea XV, cap. xxi, 41.
 106. *Ibid.*, cartea VIII, cap. x.
 107. *Ibid.*, cartea X, cap. viii, 11.
 108. *Ibid.*, cartea XI, cap. ii, 5.
 109. *Ibid.*, cartea X, cap v, 7. Italice H.A.
 110. *Ibid.*, cap. xi, 17.
 111. *Ibid.*, cartea XI, cap. v, 9.
 112. *Ibid.*, cartea X, cap. v, 7.

113. *Ibid.*, cap. viii, 11.
114. *Ibid.*, cap. v, 7. Cf. cartea XII, cap. xii, xiv, xv.
115. *Ibid.*, cartea XII, cap. xiv, 23.
116. *Ibid.*, cartea X, cap. xi, 18.
117. *Ibid.*, cartea XI, cap. xi, 18.
118. *The City of God*, cartea XI, cap. xxviii.
119. William H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague, 1971, p. 29.
120. În forma sa extremă, așa cum a fost ținută de Augustin la capătul vieții sale, doctrina menține că copiii sunt în etern damnați dacă mor înainte de a primi sacramentul botezului. Aceasta nu poate fi justificată prin referire la Pavel deoarece acești copii nu au cunoscut încă credința. Doar după ce grația s-a materializat într-un sacrament, dipensat de către Biserică, și când credința a fost instituționalizată, poate această formă de predestinare să fie justificată. Grația instituționalizată nu mai este un datum al conștiinței — o experiență a omului interior — iar prin urmare nu mai e interesantă pentru filozofie; și nici nu este o materie de credință, strict vorbind. Fără dubiu, aceasta este printre cei mai importanți factori *politicali* în credința creștină, cu care nu suntem con-cernați aici.
121. *The City of God*, cartea XI, cap. xxi.
122. *Confessions*, cartea XI, cap. xiv.
123. *Ibid.*, cap. xx și xxviii.
124. *Ibid.*, cap. xxi.
125. *Ibid.*, cap. xxiv, xxvi, și xxviii.
126. Vezi în special cărțile XI-XIII din *The City of God*.
127. *Ibid.*, cartea XII, cap. xiv.
128. *Ibid.*, cartea XI, cap. vi.
129. *Ibid.*, cartea XII, cap. xiv.
130. *Ibid.*, cap. xxi și xx.
131. *Ibid.*, cartea XI, cap. xxxii.
132. *Ibid.*, cartea XII, cap. xxi și xxii.
133. *Ibid.*, cap. vi.
134. *Ibid.*, cartea XIII, cap. x.
135. B478

CAPITOLUL III

1. *The Spirit of Medieval Philosophy*, pp. 207 și 70.
2. *Summa Theologica*, I, qu. 82, a. 1.
3. *Ibid.*, qu. 81, a. 3, și qu. 83, a. 4.
4. Duns Scotus citat de Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 52.

5. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 437.
6. În „What is Authority” din *Between Past and Future*, am încercat să arăt importanța trecutului pentru orice înțelegere strict romană a politicii. Vezi în special explicarea triadei romane: *auctoritas, religio, traditio*.
7. *De Civitate Dei*, cartea XII, cap. xiv.
8. *Op. cit.*, I, qu. 5, a. 4.
9. *Ibid.*, I-II, qu. 15, a. 3.
10. *Ibid.*, I, qu. 5, a. 1, și I-II, qu. 18, a. 1.
11. *Ibid.*, I, qu. 48, a. 3.
12. *Ibid.*, qu. 5, a. 5; qu. 49, a. 3.
13. Citat în *ibid.*, qu. 49, a. 3.
14. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p. 375.
15. *Summa Theologica*, I, qu. 75, a. 6.
16. *Ibid.*, qu. 81, a. 3.
17. *Ibid.*, qu. 82, a. 4.
18. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 766.
19. *Summa Theologica*, I, qu. 29, a. 3, Resp.
20. Augustin, *De Civitate Dei*, cartea XII, cap. xxi.
21. *Summa Theologica*, I, qu. 82, a. 4.
22. *Ibid.*, qu. 83, a. 3.
23. Ridicat de către Thomas în *Summa contra Gentiles*, III, 26.
24. Citat de Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886, p. 61 n.
25. *The Divine Comedy*, Paradiso, Canto xviii, linia 109 f., trad Laurence Binyon, New York, 1949.
26. Citat din Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewählt & mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 62.
27. *Summa Theologica*, I, qu. 79, a. 2.
28. *Ibid.*, I-II, qu. 9, a. 1.
29. *Nicomachean Ethics*, cartea X, 1178b18-21; 1177b5-6.
30. *Summa Theologica*, I-II, qu. 10, a. 2; *Summa contra Gentiles*, loc. cit.
31. *Metaphysics*, 1072b3.
32. *Summa Theologica*, I-II, qu. 11, a. 3. Cf. *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, cap. 5, lec. 3.
33. *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, p. 429.
34. Vezi, de pildă, sect. IV a ediție bilingve din Duns Scotus: *Philosophical Writings*, ed. și trad. Allan Wolter, Edinburgh, Londra, 1962, pp. 83 ff.
35. Citat din Kahl, *op. cit.*, pp. 97 și 99.
36. Vezi Efrem Bettoni, „The Originality of the Scotistic Synthesis”, în

- John K. Ryan și Bernardine M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265-1965*, Washington, 1965, p. 34.
37. *Duns Scotus*, p. 191. Într-un context diferit, totuși, deși în aceeași carte (p. 144), Bettoni menține că „într-o mare extensie... originalitatea demonstrației scotiste [a existenței Zeului stă] în a fi o sinteză a Sf. Thomas și a Sf. Anselm”.
 38. În aditie la elementele citate mai sus, am folosit în principal: Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Viena, 1971; Ludwig Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München, Paderborn, Viena, 1968; Etienne Gilson, *Jean Duns Scot*; Johannes Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München, 1938; Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; Robert Prentice, „The Voluntarism of Duns Scotus”, în *Franciscan Studies*, vol. 28, Annual VI, 1968; Berard Vogt, „The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus”, în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.
 39. Citat din Wolter, *op. cit.*, pp. 64, 73, și 57.
 40. Citat din Kristeller, *op. cit.*, p. 58.
 41. Citat din Wolter, *op. cit.*, p. 162. Traducerea autoarei.
 42. *Ibid.*, p. 161. Traducerea autoarei.
 43. *Ibid.*, n. 25 la sect. V, p. 184.
 44. *Ibid.*, p. 73.
 45. *Ibid.*, p. 75.
 46. *Ibid.*, p. 72. Gilson ține că chiar noțiunea de infinit este creștină în origine. „Grecii înainte de epoca creștină niciodată nu au conceput infinitatea decât ca o imperfecție”. Vezi *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 55.
 47. Vezi Walter, *op. cit.*, p. 130.
 48. Citat din Stadter, *op. cit.*, p. 315.
 49. Citat din Auer, *op. cit.*, p. 86.
 50. Citat din Vogt, *op. cit.*, p. 34.
 51. *Ibid.*
 52. Citat din Kahl, *op. cit.*, pp. 86-87.
 53. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 76.
 54. Vezi Bernardine M. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism”, în Ryan și Bonansea, *op. cit.*, p. 92. „*Non possum velle esse miserum; ... sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate*”, p. 93, n. 38.
 55. Vezi *ibid.*, pp. 89-90 și n. 28. Bonansea enumeră pasajele „care par să indice posibilitatea ca voirea să caute răul ca rău” (p. 89, n. 25).
 56. Citat din Vogt, *op. cit.*, p. 31.
 57. Bonansea, *op. cit.*, p. 94, n. 44.

58. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29, și Bonansea, *op. cit.*, p. 86, n. 13: „*Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle*”.
59. Citat din Hoeres, *op. cit.*, pp. 113-114.
60. *Ibid.*, p. 151. Citarea este din Auer, *op. cit.*, p. 149.
61. Hoeres, *op. cit.*, p. 120. Cât timp ediția definitivă din Duns Scotus nu este completă, un număr de întrebări vor rămâne deschise concernând predările sale asupra acestor materii.
62. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 187.
63. *Ibid.*, p. 188.
64. Vezi Stadter, *op. cit.*, în special secțiunea asupra lui Petrus Johannes Olivi, pp. 144-167.
65. Vezi Bettoni, *Duns Scotus*, p. 193. n.
66. Astfel de fraze au loc aici și acolo. Pentru o discuție asupra acestui fel de „introspecție”, vezi Béraud de Saint-Maurice, „The Contemporary Significance of Duns Scotus’ Philosophy”, în Ryan și Bonansea, *op. cit.*, p. 354, și Ephrem Longpré, „The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity”, în *The Franciscan Educational Conference*, vol. XII, 1931.
67. Pentru „dovadă” contingenței, Scotus invocă autoritatea lui Avicenna, citând din a sa *Metaphysics*: „Cei care neagă primul principiu [i.e., „ceva ființă este contingent”] ar trebui să fie biciuiți sau arși până admit că nu este același lucru a fi ars și a nu fi ars, sau a fi biciuit și a nu fi biciuit”. Vezi Arthur Hyman și James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, p. 592.
68. Oricine care este adcognitat cu disputările medievale între școli este încă izbit de spiritul lor conțențios, un fel de „învățare conțențioasă” (Francis Bacon) care țintea la o victorie efemerală mai mult decât la orice altceva. Satirele lui Erasmus și Rabelais, ca și atacurile lui Francis Bacon, atestă o atmosferă în școli care trebuie să fi fost destul de enervantă pentru cei care făceau filozofie în onest. Pentru Scotus, vezi Saint-Maurice în Ryan și Bonansea, *op. cit.*, pp. 354-358.
69. Citat din Hyman și Walsh, *op. cit.*, p. 597.
70. Bonansea, *op. cit.*, p. 109, n. 90.
71. Hoeres, *op. cit.*, p. 121.
72. Bonansea, *op. cit.*, p. 89.
73. Stadter, *op. cit.*, p. 193.
74. *Ibid.*
75. Wolter, *op. cit.*, p. 80.
76. Aristotel, *Physics*, 256b10.
77. Auer, *op. cit.*, p. 169.
78. Pentru teoria „cauzelor concurente”, vezi Bonansea, *op. cit.*, pp. 109-110. Citările sunt în principal din P. Ch. Balie, „Une question inédite de J. Duns Scotus sur la volonté”, în *Recherches de théologie*

ancienne et médiévale, vol. 3, 1931.

79. Wolter, *op. cit.*, p. 55.
 80. Cf. pătrunderii lui Bergson citată în capitolul I din această parte.
 81. Citat din Hoeres, *op. cit.*, p. 111, care infortunat nu dă niciun original latin pentru sentința: „*Denn alles Vergangene ist schlechtin notwendig*”.
 82. Vezi Bonansea, *op. cit.*, p. 95.
 83. Citat din Hyman și Walsh, *op. cit.*, p. 596.
 84. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29.
 85. Auer, *op. cit.*, p. 152.
 86. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 158.
 87. Wolter, *op. cit.*, pp 57 și 177.
 88. Hoeres, *op. cit.*, p. 191.
 89. Stadter, *op. cit.*, pp. 288-289.
 90. Citat în Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Tübingen, 1954, p. 41.
 91. Citat din Vogt, *op. cit.*, p. 93.
 92. Hoeres, *op. cit.*, p. 197.
 93. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 122.
 94. Bonansea, *op. cit.*, p. 120.
 95. *Ibid.*, p. 119.
 96. *Ibid.*, p. 120.
 97. *On the Trinity*, cartea X, cap. viii, 11.
 98. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 40.
 99. Am folosit pentru interpretarea mea următorul text latin din *Opus Oxoniense IV*, dist. 49, qu. 4, nn. 5-9: „*Si enim accipiat quietatio pro... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedat perfecta consecutio finis; si autem accipiat quietatio pro actu quietatio in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedat delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum*”.
- Propun următoarea translație: „Pentru că dacă chietudinea este acceptată ca urmând asupra operației perfecte, admit că obținerea perfectă a capătului precedă chietudinea; dacă, totuși, chietudinea este acceptată pentru un act bazându-se pe capătul său, Eu spun că actul de iubire, care în natural precedă enbucurarea, aduce tăcerea în astfel de cale încât facultatea de acționare nu vine la repaus în obiect cu excepția operației perfecte prin care obține obiectul”.
100. B643-B645, trad. Smith, pp. 515-516

CAPITOLUL IV

1. Lewis White Beck, *op. cit.*, p. 41.
2. Pentru Pascal, vezi *Pensées*, nr. 81, ed. Pantheon; nr. 438 [257], ed. Pléiade; și „Sayings Attributed to Pascal” în *Pensées*, ed. Penguin, p. 356. Pentru Donne, vezi „An Anatomy of the World; The First Anniversary”.
3. *The Will to Power*, nr. 487, p. 269.
4. *Ibid.*, nr. 419, p. 225.
5. Heidegger, în „Überwindung der Metaphysik”, *op. cit.*, p. 83.
6. Pentru aceasta și următoarea, vezi în special Edgar Zilsel, „The Genesis of the Concept of Scientific Progress”, în *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI, p. 3.
7. Zilsel astfel găsește geneza conceptului de Progres în experiența și „atitudinea intelectuală” a „artizanilor superiori”.
8. *Préface pour le Traité du Vide*, ed. Pléiade, p. 310.
9. VII, 803c.
10. Vezi Kant, *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784), Introducere, în *Kant on History*, Lewis White Beck ed., Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, pp. 11-12.
11. *Ibid.*, A Treia Teză. Traducerea autoarei.
12. Schelling, *Of Human Freedom*, p. 351.
13. *Ibid.*, p. 350.
14. Trad. F.D. Wieck și J.G. Gray, New York, Evanston, Londra, 1968, p. 91.
15. *Vorträge und Aufsätze*, p. 89.
16. *The Will to Power*, nr. 419, pp. 225-226.
17. *Critique of Pure Reason*, B478.
18. *Human All Too Human*, nr. 2, în *The Portable Nietzsche*, p. 51.
19. *The Will to Power*, nr. 90, p. 55.
20. *Ibid.*, nr. 1041, p. 536.
21. „An Anatomy of the World; The First Anniversary”.
22. *The Will to Power*, nr. 95, p. 59.
23. *Ibid.*, nr. 84, p. 52.
24. *Ibid.*, nr. 668, p. 353. Traducerea autoarei.
25. *Nietzsche*, vol. I, p. 70.
26. Nr. 19.
27. *Ibid.*, italice H.A.
28. *The Will to Power*, nr. 693, p. 369.
29. *Ibid.*, nr. 417, p. 224.
30. Vezi cap. III.
31. În *Aufzeichnung zum IV, Teil von „Also Sprach Zarathustra”*, citat din Heidegger, *Was Heisst Denken?*, p. 46.

32. *The Will to Power*, nr. 667, p. 352. Traducerea autoarei.
33. *The Gay Science*, trad. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, cartea IV, nr. 310, pp. 247-248.
34. Vezi *Gândire*, cap. II.
35. *Toward a Genealogy of Morals*, nr. 28.
36. *The Will to Power*, nr. 689, p. 368.
37. *The Gay Science*, cartea IV, nr. 341, pp. 273-274.
38. *The Will to Power*, nr. 664, p. 350.
39. *Ibid.*, nr. 666, pp. 351-352. Traducerea autoarei.
40. *Thus Spoke Zarathustra*, pt. II, „On Self-Overcoming”, în *The Portable Nietzsche*, p. 227.
41. *The Will to Power*, nr. 660, p. 349.
42. *Thus Spoke Zarathustra*, pt. II, „On Redemption”, în *The Portable Nietzsche*, p. 251.
43. *The Will to Power*, nr. 585 A, pp. 316-319.
44. *The Gay Science*, cartea IV, nr. 324. Traducerea autoarei.
45. Vezi cap. II.
46. *The Will to Power*, nr. 585 A, p. 318.
47. Vezi *Twilight of the Idols*, în special „The Four Great Errors”, în *The Portable Nietzsche*, pp. 500-501.
48. *Thus Spoke Zarathustra*, pt. II, în *The Portable Nietzsche*, p. 252.
49. *The Will to Power*, nr. 708, pp. 377-378.
50. *The Gay Science*, cartea IV, nr. 276, p. 223.
51. *Thus Spoke Zarathustra*, pt. III, „Before Sunrise”, de asemenea „The Seven Seals (or: The Yes and Amen Song)”, în *The Portable Nietzsche*, pp. 276-279 și 340-343.
52. Vezi excelentul *Index* la întreaga lucrare a lui Heidegger până la și incluzând *Wegmarken* (1968) făcut de Hildegard Feick, a 2-a ed., Tübingen, 1968. Sub „*Wille Wollen*”, *Indexul* referă cititorul la „*Sorge, Subjekt*”, și citează o sentință din *Sein und Zeit*: „*Wollen und Wünschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*”. Am menționat că emfaza modernă asupra viitorului ca timp predominant s-a arătat pe sine în singulara lui Heidegger a Grijii ca existențial dominant în analizele sale timpurii asupra existenței umane. Dacă unul recitește secțiunile corespunzătoare din *Sein und Zeit* (în special nr. 41), este evident că el a folosit ulterior anumite caracteristici ale Grijii pentru analiza sa asupra Vuirii.
53. New York, 1971, p. 112.
54. Prima ediție, Frankfurt, 1949, p. 17.
55. *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität* (The Self-Assertion of the German University).
56. Mehta, *op. cit.*, p. 43.
57. „Brief über den ‘Humanismus’”, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 57; traducere citată din Mehta, *op. cit.*, p. 114.

58. „Brief über den ‘Humanismus’”, p. 47.
59. Vol. II, p. 468.
60. „Brief über den ‘Humanismus’”, p. 53; traducere citată din Mehta, *op. cit.*, p. 114.
61. „Brief über den ‘Humanismus’”, pp. 46-47.
62. *Nietzsche*, vol. I, p. 624.
63. *The Will to Power*, nr. 708. Traducerea autoarei.
64. *Nietzsche*, vol. II, p. 272. În Mehta, *op. cit.*, p. 179.
65. *Nietzsche*, vol. I, pp. 63-64.
66. *Ibid.*, p. 161.
67. *Ibid.*, vol. II, p. 462.
68. *Ibid.*, p. 265.
69. *Ibid.*, p. 267.
70. Pp. 92-93. Traducerea autoarei.
71. *Gelassenheit*, p. 33; *Discourse on Thinking*, p. 60.
72. *Laws*, I, 644.
73. *The Will to Power*, nr. 90, p. 55.
74. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, p. 40.
75. Citat din Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, vol. III, p. 204.
76. Valéry, *Tel quel*, în *Oeuvres de Paul Valéry*, ed. Pléiade, Dijon, 1960, vol. II, p. 560.
77. *Sein und Zeit*, nr. 57, pp. 276-277.
78. *Ibid.*, nr. 53, p. 261.
79. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 177 și 256.
80. Nr. 54, p. 267.
81. *Ibid.*, nr. 41, p. 187, și nr. 53, p. 263.
82. Bergson, *Time and Free Will*, pp. 128-130, 133.
83. *Ibid.*, pp. 138-143; cf. p. 183.
84. Bergson, *Creative Mind*, trad. Mabelle L. Andison, New York, 1946, pp. 27 și 22.
85. Pp. 63-64.
86. Nr. 34, p. 162.
87. Pp. 329 și 470-471.
88. Nr. 54-59. Vezi în special pp. 268 ff.
89. *Ibid.*, nr. 58, p. 287.
90. *Ibid.*, p. 284.
91. *Ibid.*, nr. 59-60, pp. 294-295.
92. *Ibid.*, nr. 60, p. 300.
93. *Ibid.*, nr. 34, p. 163.
94. *Ibid.*, nr. 59, p. 294.
95. *Ibid.*, nr. 59-60, p. 295.
96. Utilizez și citez traducerea lui David Farrell Krell, prima dată publicată în *Arion*, New Series, vol. 1, nr. 4, 1975, pp. 580-581.

97. Întregul citat, din care citez în traducerea mea, se citește astfel:
„Wir leben... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis Heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet”. Presupun că discursul din Geneva a fost publicat în revista *Wandlung*, dar am tras din prefața la *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948, o colecție de eseuri pe care le-am scris în timpul anilor patruzeci.
98. „The Anaximander Fragment”, *Arion*, p. 584.
99. *Ibid.*, p. 596.
100. „Brief über den ‘Humanismus’”, acum în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 191.
101. „The Anaximander Fragment”, *Arion*, p. 595.
102. Frag. 123.
103. P. 591.
104. *Ibid.*, p. 596.
105. *Ibid.*, p. 591.
106. *Ibid.*, p. 618.
107. *Ibid.*, p. 591.
108. *Ibid.*, p. 592.
109. *Ibid.*, p. 609.
110. *Ibid.*, p. 626.
111. Poem inpublicat, scris prin 1950.
112. P. 611.
113. *Ibid.*, p. 609.
114. Pentru a evita misînțelegeri: ambele citări sunt atât de bine cunoscute încât fac parte din limba germană. Fiecare persoană vorbitoare de germană va gândi spontan de-a lungul acestor linii fără a fi în necesar influențată de către Goethe.
115. P. 623.
116. Heidegger, *Sein und Zeit*, nr. 57.
117. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 172.
118. *The Lives of a Cell*, New York, 1974.
119. *Vezi Newsweek*, Iunie 24, 1974, p. 89.
120. *Ibid.*
121. *Esprit des Lois*, cartea XII, cap. 2.
122. *Ibid.*, cartea XI, cap. 6.
123. Citat din introducerea lui Franz Neumann la *The Spirit of the Laws* a lui Montesquieu, trad. Thomas Nugent, New York, 1949, p. xl.
124. *Esprit des Lois*, cartea XI, cap. 3.
125. *Ibid.*, cartea I, cap. 1, cartea XXVI, cap. 1 și 2.
126. *Vezi*, de pildă, R.W.B. Lewis, „Homer and Virgil — The Double

- Themes”, *Furioso*, Spring, 1950, p. 24; „Referințele recurente explicite la *Iliada* în aceste cărți [ale *Aeneidei*] nu sunt acolo într-un fel de paralelism, ci într-un fel de reversare”.
127. *Critique of Pure Reason*, B478.
 128. *Aeneid*, cartea III, 1-12, în *Virgil's Works*, trad. William C. McDermott, Modern Library, New York, 1950, p. 44.
 129. The Fourth Eclogue.
 130. Am împrumutat acest termen fericit pentru comunități din înalt instructivul eseu „The Character of the Modern European State” în Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 199.
 131. *De Republica*, I, 7.
 132. *Oeuvres*, Laponneraye ed., 1840, vol. III, p. 623; *The Works of John Adams*, Charles Francis Adams ed., Boston, 1850-1856, vol. VI, 1851, p. 281.
 133. VI, 790-794.
 134. The Fourth Eclogue
 135. Există o enormă literatură asupra acestui subiect; destul de instructiv este *Die Aeneis und Homer* de Georg Nikolaus Knauer, Göttingen, 1964. „*Homerauffassung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die den Römer auferlegte, nach dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren*”, p. 357.
 136. *Aeneid*, cartea VII, 206.
 137. Citat din George Steiner, *After Babel*, New York și Londra, 1975, p. 132.
 138. R.J.E. Clausius (1822-1888), fizicist matematical german care a enunțat a doua lege a termodinamicii, a introdus conceptul entropiei (energie indisponibilă pentru lucrare utilă într-un sistem termodinamic, reprezentată prin simbolul Φ). „Postulând că entropia universului crește continuu, el a prezis că acesta va expira prin „moarte termică” atunci când tot-lucrul din el va obține aceeași temperatură”. *Columbia Encyclopedia*, ed. a 3-a.
 139. *De Civitate Dei*, cartea XII, cap. xx.

Postfața editorului

Hannah Arendt a murit subit în Decembrie 4, 1975. Era o joi după-amiază; se întreținea cu prietenii. Sâmbătă dinainte a terminat „Voire”, a doua secțiune din *Viața Minții*. Precum *Condiția Umană*, înaintașa sa, lucrarea era concepută în trei părți. Unde *Condiția Umană*, subtitulată *Vita Activa*, a fost divizată în Lucrare, Muncire, Acționare, *Viața Minții*, planificat, a fost divizată în Gândire, Voire, Judecare, cele trei activități de bază, după cum a văzut ea, ale vieții mintale. Distincția făcută de Epocile Mijlocii între viața activă a omului în lume și solitara *vita contemplativa* era desigur prezentă în gândul ei, deși propriul ei gânditor, voitor, sau judecător nu era un contemplativ, setat deoparte de o vocație călugărală, ci fiecare-om întrucât el își exercită capacitate umană specifică de retragere din timp în timp în regiunea invizibilă a minții.

Dacă viața minții este superioară așa-numitei vieți active (așa cum au considerat antichitatea și Epocile Mijlocii) era o chestiune pe care nu a pronunțat-o niciodată în atât de multe cuvinte. Totuși, nu ar fi prea mult spus că ultimii ei ani în viață au fost consacrați acestei lucrări, pe care a tratat-o ca pe o temă lăsată asupra ei ca ființă viguros gânditoare — cea mai înaltă la care a fost chemată. În mijlocul predării sale multifariale {variat, multifarious} și comiterii de lecturi, serviciul său la variate mese rotunde și comisii consultative (era un recrut constant la *vita activa* a cetățeanului și a figurii publice, deși rar un voluntar), ea a rămas imersată în *Viața Minții*, ca și cum completarea ar achita-o nu atât de mult de o obligație, care sună prea oneros, cât de un acord în care a intrat. Toate drumurile, oricât de secundare, la care șansa sau intenția o puneau în existența sa zilnică și profesională, duceau înapoi la asta.

Atunci când o invitație a venit, în iunie 1972, de a da Lecturile Gifford la Universitatea din Aberdeen, ea a ales să folosească ocazia pentru un fel de încercare a volumelor deja în pregătire. Lecturile Gifford au servit de asemenea și ca un stimul. Endotate în 1885 de către Adam Gifford, un lord

principal al justiției și legii scoțiene, „pentru scopul de a enstabili în fiecare din cele patru orașe, Edinburgh, Glasgow, Aberdeen, și St. Andrews, ... un Scaun... de Teologie Naturală, în cel mai larg sens al termenului”, acestea au fost date de Josiah Royce, William James, Bergson, J.G. Frazer, Whitehead, Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Etienne Gilson, Gabriel Marcel, printre alții — o onoare la care era destul de mândră să acceadă. Dacă era în normal superstițioasă, trebuie să le fi văzut de asemenea ca o *porta-fortuna*: *The Varieties of Religious Experience* a lui William James, *Process and Reality* a lui Whitehead, *The Quest for Certainty* a lui Dewey, *The Mystery of Being* a lui Marcel, *The Spirit of Medieval Philosophy* a lui Gilson au văzut prima dată lumina ca Lecturi Gifford... Acceptând, s-a condus pe sine mai tare poate decât ar fi trebuit pentru a le avea disponibile la timp; a livrat prima serie, asupra Gândirii, în primăvara lui 1973. În primăvara lui 1974 s-a întors pentru a doua serie, asupra Voirii, și a fost întreruptă de un atac de cord după ce a dat prima lectură. Intenționa să se ducă înapoi, în primăvara lui 1976, pentru termina seriile; între timp, a dat o parte mare din Gândire și Voire claselor ei de la New School for Social Research în New York. Judecare nu o începuse, deși a folosit material asupra Judecării în cursurile pe care le-a dat la Universitatea din Chicago și la New School asupra filozofiei politice a lui Kant. După moartea ei, o foaie de hârtie a fost găsită în mașina ei de scris, goală cu excepția unui titlu „Judecare” și a două epigrafe. Cândva între sâmbăta terminării „Voirii” și joia morții sale trebuie că s-a așezat pentru a confrunta ultima secțiune.

Planul ei era pentru o lucrare în două volume. Gândire, cea mai lungă, avea să ocupe primul volum, iar al doilea avea să conțină Voire și Judecare. Așa cum a spus prietenilor, conta ca Judecare să fie mult mai scurt decât celelalte două. De asemenea obișnuia să spună că se aștepta să fie cel mai ușor de mânuit. Cel mai greu a fost Voire. Rațiunea pe care a dat-o pentru care conta că Judecare va fi scurtă era lipsa materialului sursă: doar Kant a scris asupra facultății, care înainte de el a fost ingnotată {ignorată, unnoticed} de filozofi cu excepția

câmpului esteticii, unde a fost numită Gust. Cât despre ușor, fără îndoială simțea că lecturile sale asupra filozofiei politiceale a lui Kant, cu analiza lor atentă asupra *Criticii Judecării*, au pregătit destul de bine terenul de acoperit. Totuși, unul poate ghici că Judecare poate că ar fi surprins-o și ar fi sfârșit ocupând un întreg volum în sine. În orice caz, pentru a da cititorului o noțiune a ceea ce ar fi putut fi în secțiunea concluzivă, un appendice a fost unit celui de-al doilea volum ce conține extracte din lecturile ei de clasă. În afara de o hârtie de seminar, neinclusă aici, asupra Imaginării, care atinge în scurt asupra rolului său în procesul de judecare, aceasta este tot ceea ce avem acum din gândurile ei asupra subiectului (deși ceva mai mult ar putea apărea în corespondența ei, atunci când aceea va fi editată). Îndoliat că nu este mai mult, oricine familiarizat cu mintea ei va simți sigur că conținuturile appendice-ului nu epuizează ideile care trebuie că deja circulau în capul ei pe când insera pagina proaspătă în mașina de scris.

Asupra editării. Din cât cunosc, toată cărțile și articolele Hannei Arendt au fost editate înainte de a ajunge la print. Cele scrise în engleză, natural. Editarea era făcută de editorii editurii, de editorii revistei (William Shawn la *The New Yorker*, Robert Silvers la *The New York Review of Books*, Philip Rahv, în zilele vechi, la *Partisan Review*), și de asemenea de către prietenii. Uneori, câteva mâini, incunoscute una cu alta, lucrau asupra manuscriselor ei, cu consimțirea ei și deobicei, deși nu întotdeauna, cu colaborarea ei; pe cei pe care a învățat să-i încreadă tindea să-i lase destul de liber cu creionul albastru. Se referea la toată acestea cu un rictus ca „englezificarea” ei. A învățat singură să scrie engleză în exil, când era peste patruzeci și cinci, și niciodată nu s-a simțit confortabilă în ea, chiar și ca limbă vorbită, așa cum s-a simțit odată în franceză. Se încălzea împotriva limbii noastre și a constrângerilor ei înfiorante, misterioase. Deși avea un dar natural, care s-ar fi făcut simțit în sioux sau sanscrită, pentru expresie elocventă, plină de forță, uneori pungentă, propozițiile ei erau prea lungi, într-un mod german, și trebuiau să fie derulate sau rupte în două sau trei. De asemenea, ca orice scriind sau vorbind o limbă

străină, avea problemă cu propozițiile. Și cu ceea ce Fowler a numit „idiomul de fontă”. Și cu găsirea locului natural pentru adverbe; pentru că în engleză nu este nicio regulă — doar o regulă înscrisă, care apare tiranică și amenințătoare unui străin deoarece poate fi de asemenea, impredictibil, ruptă. Pe lângă, era inpatientă. Propozițiile ei puteau fi incomode nu doar pentru că limba nativă era germana, cu afecțiunea ei pentru lanțuri de modificatori și clauze subordonate encumberând calea până la așteptatul verb, ci și pentru că încerca să prindă prea mult dintr-odată. Mixtura de grabă și generozitate era foarte caracteristică.

În orice fel, a fost editată. Am lucrat la câteva dintre textele ei cu ea, uneori după ce un editor, amator sau profesional, m-a precedat. Am trecut este „Asupra Violenței” împreună într-o vară în Café Flore, iar apoi am luat-o acasă pentru atenție suplimentară. Am lucrat la „Asupra Dizobedienței Civile” într-o *pensione* din Elveția pentru câteva zile, și am pus câteva atingeri finisante la ultimul ei articol publicat, „Acasă spre Cămin”, într-un apartament pe care l-a închiriat în Marbach (locul de naștere al lui Schiller), apropiat de *Deutsche Literaturarchiv*, când sorta hârtiile lui Jaspers. Am lucrat cu ea la secțiunea Gândire din *Viața Minții* în Aberdeen; în fotostatul manuscrisului original pot să văd modificările mele de creion. Primăvara următoare, atunci când era într-o secție în spitalul din Aberdeen unde pentru câteva zile a stat sub un cort de oxigen, am trecut peste câteva părți din Voire singură, la cererea ei.

Atunci când era vivantă, editarea era veselă, deoarece era o colaborare și o schimbare. În întreg, accepta corecția cu grație bună, cu ușurare când venea la prepopoziții, de pildă, cu interes când venea la un punct de uzaj care era nou pentru ea. Câteodată ne arguam {discutam, argue} și continuam argumentul prin corespundeță; asta s-a întâmplat asupra translației ei a lui *Verstand* a lui Kant ca „intelect” {”intellect”}; eu gândeam că ar trebui să fie „înțelegere” {”understanding”} ca în traduceri standard. Dar nu am convins-o niciodată și am cedat. Acum gândesc că aveam ambele dreptate deoarece

șinteam la lucruri diferite: ea adera la sensul original al cuvântului, iar eu eram după comprehensiunea audienței. În textul prezent este „intelect”. Cele mai multe dezacorduri pe care le-am avut erau stabilite prin compromis sau prin tăiere. Dar, în proces, impatiența sa naturală, mai devreme sau mai târziu, se va reaserta pe sine. Nu-i plăcea să se frământa asupra detaliilor. „*Tu repară-l*”, ar fi spus, în final, începând să acopere un căscat. Dacă era impatientă, era de asemenea indulgentă; pentru ea, figuram ca o „perfecționistă”, iar ea era înclinată să suporte această tendință, cu condiția ca nicio prozelitare să nu fie în vedere.

În orice caz, nu am avut niciodată o diferență substanțială. Dacă uneori chestionam gândul din unul dintre manuscrisele ei, era doar pentru a puncta ceea ce părea a fi o contradicție cu un alt gând pe care l-a pus cu câteva pagini înainte. De obicei, se arăta că eșuasem să percep o distincție subliniantă sau, în convers, că ea eșuase să perceapă nevoia cititorului pentru *distinguo*. Straniu pe cum ar părea, mințile noastre erau în anumite aspecte foarte apropiate — un fapt pe care l-a remarcat des atunci când aceeași mișcare avea loc pentru ambele dintre noi, independent, în timp ce un ocean — Atlanticul — stătea între noi. Sau ea citea un text pe care l-am scris și găsea acolo un gând pe care ea l-a ponderat în tăcere. Această convergență de matriță a minții, a decis ea, trebuie să fi avut ceva de a face cu teologia din formarea mea catolică, care mi-a dat, credea ea, o aptitudine pentru filozofie. În actual, am făcut mărci {luat note, made marks} departe de brilliant în cele două cursuri în filozofie de colegiu pe care le-am luat, cu ifose și letargical predate, trebuie adăugat. În altfel, totuși, studiile noastre nu au fost atât de îndepărtate. În Germania, ea și-a făcut teza doctorală asupra Conceptului de Iubire în Sf. Augustin; în America, eu l-am citit într-un curs de subgraduat în Latina Medievală și am fost exhalată {stimulată, exhilarated} de *Orașul Zeului* — favoritul meu. În posibil, studiile mele medievale și renașterine în franceză, latină, și engleză, plus anii de latină clasică, iar apoi citirea acasă a lui Platon, s-au unit cu adolescența catolică pentru a

face pentru deficiența în pregătire filozoficală formală. Este apoi și faptul, pe care ea nu l-a considerat, că în cursul anilor am învățat foarte mult de la ea.

Menționez aceste lucruri acum pentru a-mi cita calificările pentru editarea *Vieții Minții*. Nu a fost un job la care să fi aplicat, iar când, în ianuarie, 1974, m-a făcut executorul ei literar, mă îndoiesc foarte tare că a prevăzut ceea ce urma, i.e., că nu va trăi pentru a termina aceste volume și că voi fi eu, fără asistența ei, cea care le va vedea trecând prin presă. Dacă, în final, ea a prevăzut, cel puțin ca o posibilitate distinctă, după atacul de cord, câteva luni mai târziu în Aberdeen, ea trebuie să fi știut cum mă voi seta asupra lucrării, cu toate peculiaritățile și stringențele, și trebuie să fi acceptat inevitabilul într-un spirit filozofical. Cunoscându-mă, ea trebuie să fi prevăzut chiar și tentațiile pe care noua libertate de interferențe le-ar legăna în fața mea, libertatea de a o face în calea „mea”, dar dacă m-a citit la fel de bine, ea trebuie să fi prevăzut și rezistența pe care simpla licărire a unor asemenea tentații ar trezi-o în conștiința mea încă-catolică. Dacă ea a divinat, în scurt, că vor fi zile când voi deveni un câmp de luptă în care loialitatea pentru proza străbunilor mei se lupta cu simțul datoriei pentru ea, pictura acestei contenții atât de furioase — contestarea scrupulelor și a tentațiilor — atât de străină de natura ei, probabil că ar fi amuzat-o. Trebuie să asum că a avut încredere în judecarea mea, a avut credință că în final niciun rău nu va fi făcut, că manuscrisul va emerge inzgâriat din luptă; lipsindu-mă de această confidență de bază în confidența ei, aș fi aruncat devreme prosopul.

Dar orice ar fi prevăzut, sau eșuat a prevedea, ea nu este aici pentru a o consulta sau apela. Am fost forțată să ghicesc reacția ei la fiecare act de interferență editorială. În cele mai multe cazuri, experiența anterioară a făcut asta ușor: dacă ea mă cunoștea, și eu o cunoșteam pe ea. Dar aici și acolo probleme au apărut care în trecut cu siguranță nu aș fi încercat să le rezolv singură, prin ghicire. Oricând am fost insigură, acopeream manuscrisul cu semne de întrebare însemnând „Ce dorești să spui aici?” „Poți să clarifici?” „Cuvântul drept?”.

Azi, aceste puncte de interogare („Ce presupui că înseamnă ea prin asta?” „Intenționează repetiția asta sau nu?”) sunt nivelate la mine. Totuși, nu la propria mea persoană în exact; mai degrabă, m-am pus pe mine în locul ei, am devenit un fel de cititor de minte sau mediu. Cu ochii închiși, vorbesc cu o fantomă destul de vivantă. Ea m-a bântuit, a dat pauză creionului meu, a cauzat eradieri și re-eradieri. În practică, nou-găsită libertate a însemnat că m-am simțit mai puțin liberă cu copia ei dactilografată decât m-aș fi simțit dacă ea ar fi fost vie. Acum și atunci m-am prins pe mine aplecându-mă peste spate de frica unei obiecții imaginate și a trebuit să mă îndrept pe mine cu reminderea că, în circumstanțe normale, propoziției lungă-cât-pagina ațintită asupra mea nu i s-ar fi permis niciodată să treacă.

Sau, din contra, s-a întâmplat că am tăiat ferm o frază sau propoziție a cărui sens era opac pentru mine și am substituit limbajul care-mi părea să facă mai bine sens; apoi, la o a doua citire, am avut îndoieli, am mers înapoi să consult textul original, am văzut că ratasem o nuanță, am restaurat pasajul așa cum a fost scris sau am făcut un efort proaspăt pentru o parafrază. Oricine a făcut traducere va recunoaște acest proces — forțările repetate de a citi *prin* limbă în mintea unui autor care este absent. Aici, faptul că acum câțiva ani — și, în principal, presupun, datorită prieteniei mele cu ea — am început să iau lecții de germană s-a dovedit a fi o benignă lovitură a soartei. Cunosc destul asupra limbii ei native acum pentru a face structura originală ca un contur muntos distant în spatele frazării ei englezești; asta a randat multe pasaje problematice „translatable”: le-am pus simplu în germană, unde deveneau clare, și le-am refăcut în engleză.

În orice eveniment, întrucât cunosc eu, nicio schimbare nu a fost făcută care să afecteze în vreun fel gândul. Câteva tăieturi, majoritatea mici, au fost făcute, în uzual pentru a elimina repetițiile, când am concluzionat că acestea erau accidentale mai degrabă decât deliberate. În foarte puține locuri, nu mai mult de două sau trei, am adăugat ceva, de dragul clarității, e.g., cuvintele „Scotus era un franciscan” într-

un pasaj care altfel ar fi obscur unui cititor lipsit de această informație. Dar cu aceste excepții minore, ceea ce a fost făcut e doar „englezificarea” habituală prin care au trecut toate textele ei.

Acestea nu se aplică materialului din lecturile ei printate în appendice. Aceste extrase sunt date verbatim, cu excepția greșelilor evidente de tastare, care au fost corectate. Mi-a apărut că din moment ce lecturile din Kant nu au fost niciodată intenționate publicării, ci pentru a fi livrate viva voce unei clase de studenți, orice amestec editorial ar fi inapropiat. Nu era afacerea mea să corectez istoria. Împreună cu alte hârtii ale ei, lecturile din care extrasele au fost luate sunt în Biblioteca Congresului, unde pot fi consultate cu permisiune de la executorii ei.

Trebuie să menționez un alt grup de schimbări. Atât manuscrisul pentru „Gândire”, cât și cel pentru „Voire” erau încă în formă de lectură, în schimbate în acest aspect de felul în care au fost livrate în Aberdeen și New York, deși în alte aspecte mult revizuite și adăugate (ultimul capitol din „Voire” era în întregime nou). Dacă ar fi avut timp, în obviu ea ar fi alterat asta, transformând ascultătorii în cititori, așa cum făcea în normal atunci când ceea ce fusese dat ca lectură venea afară într-o carte sau într-o revistă. În textul prezent, asta a fost făcut, cu excepția introducerii generale, cu plăcuta sa aluzie la Lecturile Gifford. Dacă ceva din savoarea cuvântului vorbit niciodată mai puțin rămâne, asta e doar pentru mai bine.

O remarcă finală asupra englezificării ar trebui să fie interjectată. În evident, gustul personal joacă un rol în deciziile unui editor. Propria mea noțiune de engleză scrisă acceptabilă este, ca a fiecărui-corp, idiosincronică. Nu obiectez, de pildă, la terminarea unei propoziții cu o prepoziție — în fapt, mai degrabă o favorizez —, dar sunt pretențioasă atunci când văd anumite substantive, precum „duș” {”shower”} (în sensul de duș-baie) sau „declanșator” {”trigger”}, folosite ca verbe. Astfel că nu am putut-o lăsa pe Hannah Arendt, pe care o admir atât de mult, să spună „declanșare” {„trigger”} când „cauzare” sau „setare în mișcare” ar face-o. Iar „când

cips-urile sunt jos” {”when the chips are down”}: nu pot să spun de ce această frază mă zgârie, și în particular venind de la ea, care mă îndoiesc că a mânuit vreodată un cips de poker. Dar o pot vedea (cu țigara în suport) contemplând masa de ruletă sau chemin de fer, astfel că e acum „când mizele sunt pe masă” — mai potrivit, mai în caracter. Ar fi deranjat-o aceste mici interferențe cu libertatea ei de expresie? A avut speranțe mari pentru „declanșare” {”triggered”}? Sper că m-ar fi indulș {tolerat, indulge} în prejudiciile mele. Și deși gustul personal a marșat ocazional ca arbitru (unde cândva aș fi căutat să persuadez), multă grijă a fost luată de-a lungul textului pentru a respecta tonul ei caracteristic. Propriului meu idiom nu i-a fost permis să intrudă; nu este niciun „cuvânt Mary McCarthy” în text. Într-o ună instanță când, găsind nimic mai bun, am folosit un astfel de cuvânt, s-a blocat și a trebuit să fie rapid amputat. Astfel încât textul pe care cititorul l-a citit este al ei; *este* ea, sper, în sensul că exciziile și polisarea o revelă pe ea, așa cum tăind în marmura superfluă din blocul de carieră lasă expusă forma intrinsecă. Michelangelo a spus asta asupra sculpturii (ca opus picturii), iar aici, în nicio rată, nu a fost niciun indiciu de lăsare sau împodobire.

A fost o muncă grea, care a continuat să meargă într-un dialog imaginar cu ea, apropiindu-se uneori, ca în viață, de dezbateri. Deși în viață nu s-a ajuns niciodată la asta, acum îi reproșez, și vice versa. Lucrul a mers adânc în noapte; apoi, în visele mele, pagini din manuscrit erau găsite dintr-o dată ca fiind în lipsă sau, din contra, apăreau fără avertisment, și aruncau totul, inclusiv notele de final, în afara condiției de printat. Dar a fost de asemenea, dacă nu vesel, ca în zilele de altădată, recompensator. Am învățat, de exemplu, că pot înțelege *Critica Rațiunii Pure*, pe care anterior o credeam impenetrabilă de către mine. Căutând o referință rătăcitoare, am citit în întregime unele dialoguri platonice (*Theatetus*, *Sofistul*) în care nu mă scufundasem niciodată înainte. Am învățat diferența dintre un calcan și o pisică de mare. Am recitat părți din Bucolicele și Georgicele lui Virgiliu, pe care nu m-am uitat din colegiu. Multe din manualele vechiului

meu colegiu au coborât de pe rafturile lor, și nu doar ale mele, ci și ale soțului meu (care a studiat filozofia la Bowdoin) și ale soțului dragei mele secretare (el avea Rilke, ceva Aristotel care ne lipsea, și mai mult Virgiliu).

A fost o întreprindere co-operantă. Secretarea mea, tastând manuscrisul, s-a interpus gentil pentru jumătate din virgule și pentru o cale mai strictă cu scăpările gramaticale: ea este un Scrupul, luptând de partea Tentației. Asistentul de predare al Hannei Arendt la New School — Jerome Kohn — a vânat referințe și, destul de des, a răspuns apelului acelor anxioase semne de întrebare, fiind abil de a clarifica, sau ne-am adunat zăpăceala și am ajuns la certitudini rezonabile. El chiar a descoperit (vezi visul rău de mai sus) o pagină care, ingnotată de noi, lipsea din manuscrisul fotostatat. Alți prieteni, inclusiv profesorul meu de germană, au ajutat. De-a lungul acestui travaliu, au fost timpuri de exaltare pozitivă, o mixtură din revizitarea vechelor noastre zile de școală (acele manuale și discuții târziu în nopte asupra punctelor filozofice) și efectul tonic al ideilor prietenului nostru mort, vii și generative de controversă ca și de acord surprinzător. Deși mi-a lipsit în cursul acestor luni — în fapt, mai mult de un an acum — de lucru, dorind-o înapoi să clarifice, obiecteze, reasigure, complimenteze și să fie complimentată, nu gândesc că îmi va fi dor de ea în adevăr, să simt durerea în membrul amputat, până când nu e gata. Sunt vigilentă că ea e moartă, dar sunt simultan vigilentă de ea ca o prezență distincă în această cameră, ascultându-mi cuvintele după cum le scriu, în posibil adsentând cu o înclinare de cap cugetativă, în posibil sufocând un căscat.

Câteva explicații asupra materiilor practice. Deoarece manuscrisul, deși încheiat în termeni de conținut, nu era în formă finală, nu fiecare citare și aluzie din text a fost acompaniată de o notă de final. Mulțumită lui Jerome Kohn și Robertei Leighton și ajutorilor ei de la Harcourt Brace Jovanovich, multe dintre acestea au fost găsite. Dar acum când scriu, câteva încă lipsesc, iar dacă nu pot fi găsite în timp, căutarea va continua, iar rezultate vor fi incluse într-o ediție

viitoare. De asemenea, chiar și acolo unde avem referințele, câteva dintre notele de subsol sunt incomplete, în principal fiindcă pagina sau volumul așa cum sunt date apar să fie greșite și încă nu am fost abili să localizăm pasajul drept. Aceasta, de asemenea, sper, va fi în eventual rectificat. Ne-am ajutat de cărțile din biblioteca Hannei Arendt care au fost folosite de ea pentru referință. Dar nu avem toate cărțile la care s-a referit.

Este clar că de multe ori cita din memorie. Unde memoria ei nu corespundea cu textul citat, aceasta a fost corectat. Exceptând cazul traducerilor: aici uneori am corectat, uneori nu. Din nou, a fost o chestiune de a încerca să-i citim mintea. Atunci când a variat de la o traducere standard din originalul grec sau latin sau german sau francez, făcea asta în scop sau dintr-o reculegere greșită? De dese ori nu putem fi siguri. După cum arată comparația, a folosit traduceri standard: Norman Kemp Smith pentru Kant, Walter Kaufmann pentru Nietzsche, McKeon pentru Aristotel, variatele traduceri din Platon în ediția Edith Hamilton-Huntington Cairns. Dar ea cunoaștea toate aceste limbi foarte bine — un fapt care o îndemna să se îndepărteze de versiunea standard oricând asta i se potrivea, anume, când găsea pe Kemp Smith, de exemplu, sau pe Kaufmann imprecis, prea îndepărtat de original, sau din altă rațiune, pur literară. Dintr-un punct de vedere editorial, asta a creat o situație mai degrabă chaotică. Îl credităm pe Kemp Smith și Kaufmann în notele finale atunci când ea s-a bazat puternic, dar nu în întregime, pe versiunile lor? A nu o face pare îndrept, dar în unele eventualități opozitul ar părea îndrept de asemenea: Kaufmann, de pildă, ar putea să nu-l intereseze să fie creditat cu cuvinte și expresii care nu sunt ale sale. Kemp Smith este mort, ca mulți alți traducători ai lui Platon, dar asta nu înseamnă că sentimentul pentru sentimentele lor trebuie să moară și ele.

Lăsând puzzle-urile creditului deoparte pentru moment, am atacat întreaga problemă a translațiilor în ceea ce ar putea părea o cale parțială, *ad hoc*, dar care întâlnește realitățile circumstanței, pentru care nicio regulă generală sau consistent aplicată nu pare să funcționeze. Unde a fost posibil,

fiecare pasaj a fost verificat împotriva translației standard, de dese ori subliniată sau altfel marcată de către ea în cartea pe care o deținea; atunci când variația era largă, am mers înapoi la limba originală, iar dacă Kemp Smith a părut mai apropiat de germana lui Kant, am folosit pe Kemp Smith. Dar atunci când era o umbră de sens supravăzută în traducerea standard pe care traducerea Arendt o aduce la suprafață, am folosit-o pe a ei; de asemenea atunci când sensul era discutabil. Cu practică, a devenit rapid destul de ușor să discernem când o variantă corespunde cu o intenție din partea ei, ca opus unei inadvertențe — o alunecare a memoriei sau o greșeală în copiere; diferențele în punctuație, de pildă, au fost tratate ca inadvertente.

Infortunat, această soluție de simț comun nu întâlnește toate contingentele. Dacă textul citat nu era în biblioteca ei, în engleză, nu avem nicio idee ce traducere a folosit, dacă a folosit, pentru referință. În absența mai multor indicii, am asumat că și-a făcut propria ei traducere și m-am simțit liberă să o alterez puțin, în interesul idiomului sau gramaticii englezești, tot așa cum aș fi făcut cu textul ei. (Uneori, am retradus din original eu însumi. Dar mi-a lipsit cutezarea de a încerca atât de mult cu Heidegger, deși am îndrăznit cu Meister Eckhart.) În cazul autorilor clasicali, este o atât de mare bogăție de traduceri dintre care să alegi încât unul cu greu ar putea găsi pe cel din care a tras — un ac în carul cu fân. Odată, prin noroc, m-am întâmplat asupra unei traduceri din Virgiliu pe care — a fost aparent într-o clipă — l-a folosit ea. Creionul meu s-a mișcat (Eureka!) să indice editorul, data, și mai departe, într-o notă; apoi m-am uitat din nou — nu. Aici, ca atât de des, a folosit o traducere dar nu a menținut-o. Și este imposibil de arătat într-o notă în care puncte s-a abătut și în care nu.

În eventual, am ajuns la o politică, care a fost aceea de a cita o traducere doar atunci când a fost urmată la literă. Unde niciun translator nu este numit, asta înseamnă că versiunea folosită este în întregime a autoarei sau că nu am putut găsi traducerea din care a tras, dacă există una. Totuși, chiar și această politică necesită calificare. Cititorul ar trebui să știe că

unele traduceri standard (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, miscellanea Hamilton-Cairns), chiar și atunci când nu sunt menționați în specific, au servit drept ghizi autoarei *grosso modo*.

Biblia a fost o problemă specială. Părea greu de spus dacă a folosit versiunea Regelui James, versiunea Reviziei Standard, versiunea Douai, o versiune germană pe care apoi a tradus-o în engleză, sau o mixtură din acestea. Chiar m-am amuzat cu ipoteza naivă că s-a întors înapoi la vulgata Sf. Ieronim și și-a făcut propria randare din latină. Înclinația mea a fost de a folosi versiunea Regelui James; dincolo de preferința personală, a fost argumentul că „tu vei” {„thou shalt”} în vocea autoarei care apare repetat în „Voire” ar trebui să fie potrivit cu biblicul „tu” {“thou”} și „ție” {“thee”} din versiunea veche — altfel ar fi sunat peculiar. Dar Roberta Leighton mi-a demonstrat că o atentă comparație arată că manuscrisul este apropiat de versiunea Reviziei Standard; prin urmare, aceasta a fost folosită, cu câteva excepții, unde frumusețea limbajului versiunii Regelui James s-a dovedit irezistibil, așa cum în evident a fost și pentru autoare. În orice rată, rămânând în întreg la Revizia Standard a rezolvat cu o dificultate: faptul că vechea versiune translatează „iubire” {“love”} (*agape*) în „caritate” {“charity”}. Iar cum, pentru urechi moderne, cuvântul are în principal o conotație de deducere de taxe, sau se referă la „a lua o vedere caritabilă” a unui ceva-lucru, ar fi trebuit să fie schimbat în „iubire” în paranteze, oriunde ar fi avut loc, ceea ce ar fi făcut citirea dificilă.

Astfel de preocupări cu consistența și fidelitatea de oglindire a referințelor va părea curioasă cititorului general. Ele sunt o infirmitate ocupațională a editorilor și a academicilor. Sau ele sunt regulile jocului pe care scriitura școlară o agreează și prin a căror strictețe adaugă la savoarea urmăririi — o salvare care nu poate fi împărțită de non-jucători. Vând-alunecătorul în forma unei note eluzive trebuie să fie luată cu toată seriozitatea, ca orice sport sau joc absorbant. Totuși, dacă contează doar pentru puțini, în principal, cei angajați în el, unde este sensul? Ce diferență face dacă Zeul este „El”

pe o pagină și „el” pe următoarea? Poate autoarea tocmai și-a schimbat atitudinea, care este dreptul ei. De ce să căutăm să divinăm preferința ei subliniată și să o blocăm, pe ea, un spirit liber, într-un uniform „El” sau „el”? Ei bine, este „El”. Iar voirea este „Voire” când este concept și „voire” când este acționare într-un subiect uman.

Îmi cer scuze cititorului general pentru menționarea acestor note, capitalizări, paranteze, și mai departe, lipsite de interes pentru un străin ca decizia ponderată a unui sportiv pentru o muscă de păstrav când un vierme ar fi prins pește. Că pește este punctul tinde să fie pierdut din vedere de specialiști, așa cum Hannah Arendt ar fi prima să fie de acord. I-a păsat de cititorul general, care pentru ea a rămas un student în formă de adult. De aceea l-a iubit în special pe Socrate. Încă, fiind un profesor și un scolar, ea cunoștea despre regulile jocului și, pe larg, le-a acceptat, deși mai mult în spiritul toleranței pe care unul îl aduce la distracțiile copiilor și nu cu zelul adevăratului participant. Oricum, în cursul acestor luni cu manuscrisul, creioanele mele bine ascuțite s-au transformat în cioturi. Iar acum am vorbit destul. E timpul a lăsa manuscrisul cu sine.

Apendice / Judecare

Extras din Lecturi asupra Filozofiei Politicale a lui Kant

... Cunoaștem din propria mărturie a lui Kant că punctul de întoarcere din viața sa a fost descoperirea facultăților cognitive ale minții umane și a limitărilor lor (1770), care i-au luat mai mult de 10 ani pentru a le elabora și publica ca *Critica Rațiunii Pure*. De asemenea cunoaștem din scrisorile lui că această lucrare imensă de atâția ani a semnat și pentru celelalte planuri și idei ale sale. El scrie asupra „subiectului principal” care a ținut înapoi și a obstrucționat ca „un baraj” toate celelalte materii pe care spera să le termine și să le publice, ca a fost ca „o piatră în cale” pe care o putea depăși doar după ce o înlătura... Înainte de evenimentul din 1770, el a intenționat să scrie și să publice curând *Metafizica Moralelor* care a fost scrisă și publică după aproape 30 de ani. Dar la această dată timpurie, cartea a fost anunțată sub titlul *Critica Gustului Moral*. Atunci când Kant s-a întors în final spre a treia *Critică* el încă o numea la început *Critica Gustului*. Astfel, două lucruri s-au întâmplat: În spatele gustului, o topică favorită pentru întregul secol optsprezece, el a descoperit o facultate umană în întregime nouă, anume, judecarea. Dar în același timp, el a retras propozițiile morale din competența acestei noi facultăți. În alte cuvinte: Acum este mai mult decât gustul ceea ce va decide asupra frumosului și urâtului; dar întrebarea [morală] a dreptului și greșitului nu va fi decisă nici de gust și nici de judecare, ci de rațiune singură.

...

Legăturile între cele două părți [ale *Criticii Judecării*]... sunt mai apropiat conectate cu politicalul decât cu orice-lucru din celelalte Critici. Cel mai important din aceste legături este că, *prima*, în niciuna din cele două părți Kant nu vorbește de om ca o ființă inteligibilă sau cognitivă. Cuvântul adevăr nu are loc. Prima parte vorbește de om în plural... așa cum trăiesc în societăți, a doua vorbește de specia umană... Cea mai decisivă diferență între *Critica Rațiunii Practice* și *Critica*

Judecării este că legile morale ale primei sunt valide pentru toate ființele inteligibile unde regulile celei din urmă sunt strict limitate în validitatea lor ființelor umane de pe pământ. Iar a doua legătura stă în aceea că facultatea de judecare se ocupă cu particulari care „ca atare conțin ceva-lucru contingent față de universal” care în normal este ceea ce gândul ocupă. Acești particulari... sunt de două feluri; *prima parte* din *Critica Judecării* se ocupă cu obiecte de judecare în propriu vorbind, ca un obiect pe care îl chemăm „frumos” fără a fi abili de a îl subsuma sub o categorie generală. (Dacă tu spui, Ce trandafir frumos! nu ajungi la această judecare spunând prima dată, toți trandafirii sunt frumoși, această floare e un trandafir, prin urmare este frumoasă.) Al doilea fel, ocupat în *a doua parte*, este imposibilitatea de a deriva orice particular produs al naturii din cauze generale: „În absolut nicio rațiune umană (în fapt, nicio rațiune finită ca a noastră în calitate, oricât de mult ar depăși-o în grad) nu poate spera să înțeleagă producția a măcar unui fir de iarbă prin simple cauze mecanicale”. (Mecanical în terminologia lui Kant înseamnă cauze naturale; opozitul său este „technical”, prin care înțelege artificial, i.e. ceva fabricat cu un scop). Accentul aici este pe „înțelege”: Cum pot eu înțelege (și nu doar explana) de ce este aici-acolo iarbă în tot iar apoi acest particular fir de iarbă.

...

Judecarea particularului — *aceasta* este frumos, *aceasta* este urât, *aceasta* este drept, *aceasta* este greșit — nu are niciun loc în filozofia morală a lui Kant. Judecarea nu este rațiune practică; rațiunea practică „raționează” și îmi spune ce să fac și ce să nu fac; lasă legea și este identică cu voirea, iar voirea pronunță comenzi; vorbește în imperative. Judecarea, din contră, se ridică din „o simplă plăcere contemplativă sau enbucurare inactive [*untätiges Wohlgefallen*]”. Acest „simțiment {sentiment, feeling} de plăcere contemplativă este numit gust”, iar *Critica Judecării* a fost în originar numită *Critica Gustului*. „Dacă filozofia practică vorbește de plăcere contemplativă în tot o menționează doar în trecere, și nu ca și cum conceptul i-ar fi indigen”. Nu sună asta plauzibil?

Cum ar putea „plăcerea contemplativă și enbucurarea inactivă” să aibă ceva de făcut cu practica? Nu dovedește asta concludiv că Kant... a decis că con-cernarea sa cu particularul și contingentul era un lucru al trecutului și a fost cumva o afacere marginală? Și totuși, vom vedea că poziția sa finală asupra revoluției franceze, un eveniment care a jucat un rol central în bătrânețea sa când aștepta cu impatiență în fiecare zi ziarele, a fost decisă prin atitudinea sa de simplu spectator, a celor care „nu sunt angajați în joc ei înșiși”, doar îl urmează cu „participare pasionantă”, „plină de dorire”, care... se ridica din simpla „plăcere contemplativă și enbucurare inactivă”.

...

„Enlărgirea minții” joacă un rol crucial în *Critica Judecării*. Este adcompletată prin „compararea judecării noastre cu posibila mai degrabă decât actuala judecare a celorlalți, și punându-ne pe noi în locul oricărui alt om”. Facultatea care face asta posibil este chemată imagine... Gândirea criticală este posibilă doar când punctele de stare ale tuturor celorlalți sunt deschise inspectării. Prin urmare, gândirea criticală deși este încă o adfacere {chestiune, affair} solitară nu s-a tăiat pe sine de la „toți ceilalți”... [Prin] forța imaginării îi face pe ceilalți prezenți iar astfel se mișcă în potențial într-un spațiu care este public, deschis tuturor părților; în alte cuvinte, adoptă poziția cețățeanului lume al lui Kant. A gândi cu mintalitatea enlărgită — asta înseamnă că îți antrenezi imaginarea să plece în vizită...

Trebuie să te atenționez aici de o foarte comună și ușoară rea-înțelegere. Trucul gândirii critice nu consistă într-o enorm enlărgită empatie prin care aş putea cunoaște ceea ce în actual trece prin mintea tuturor celorlalți. A gândi, potrivit înțelegerii lui Kant a enluminării, înseamnă *Selbstdenken*, a gândi pentru sinele unului, „care este maxima unei niciodată-pasive rațiuni. A fi dat unei asemenea pasivități înseamnă prejudiciu”, iar enluminarea este înainte de tot liberație de tot prejudiciul. A accepta ceea ce trece în mințile celor a cărui „punct de stare” (în actual, locul unde stau, condițiile la care sunt subiecți, întotdeauna diferite de la un individual la

următorul, o clasă sau un grup comparate unul cu altul) nu este al meu ar însemna nu mai mult decât a accepta în pasiv gândul lor, anume, a exchimba {a schimba, exchange} prejudiciile lor pentru prejudiciile propriie stației mele. „Gândirea enlărgită” este rezultatul, prima dată, „al abstracției din limitările care în contingent se atașează de propria noastră judecare”, „a disprivirii condițiilor sale subiectiv privative... prin care atât de mulți sunt limitați”, anume, a disprivirii ceea ce în uzual chemăm auto-interes și care potrivit lui Kant nu este enluminat sau capabil de enluminare, ci este în fapt limitant... Cu cât mai larg este tărâmul în care individualul enluminat este abil a se mișca, de la punct de stare la punct de stare, cu atât mai „generală” va fi gândirea sa... Această generalitate, totuși, nu este generalitatea conceptului — a conceptului „casă” sub care apoi subsumi toate clădirile concrete. Este din contra apropiat conectat cu particularii, condițiile particulare a punctelor de stare prin care trebuie să treci în ordine de a ajunge la propriul tău „punct de stare general”. Acest punct de stare general l-am menționat înainte ca imparțialitate; este un punct de vedere din care putem privi asupra, urmări, forma judecări, sau, așa cum Kant însuși spune, reflecta asupra adfacerilor umane. Nu îți spune cum *să acționăm*...

În Kant însuși această perplexitate vine în față în aparent contradictoarea atitudine din ultimii săi ani de aproape lipsită de margine admirație pentru revoluția franceză, pe de o parte, și în egal aproape lipsita de margine opoziție la orice subluare revoluționară din partea cetățenilor, pe de alta...

Reacția lui Kant la prima și chiar la a doua privire nu este prin nicun mijloc echivocală... Niciodată nu a fluctuat în estimarea sa pentru grandoarea a ceea ce a numit „evenimentul recent”, și el cu greu a fluctuat în condamnarea sa asupra tuturor acelor care pregăteau un astfel de eveniment.

Acest eveniment nu consistă în fapte sau rău-fapte de moment comise de oameni prin care ceea ce a fost mare printre oameni este făcut mic sau ceea ce a fost mic este făcut mare, și nici în splendide structuri politicele antice care dispar ca prin magie în timp ce altele vin în față în locul lor

ca din adâncimea pământului. Nu, nimic de acest fel. Este simplu modul de gândire al spectatorilor care se revelează pe sine în public în acest mare joc al transformărilor...

Revoluția oamenilor dăruieți care am văzut-o depliindu-se în ziua noastră poate succeda sau eșua; poate să fie umplută cu mizerie și atrocități până la punctul în care un om sensibil, de-ar spera cu curaj să o execute plin de succes a doua oară, nu ar mai face niciodată experimentul la un asemenea cost — această revoluție, spun, nimic mai puțin găsește în inima tuturor spectatorilor (care nu sunt angajați în acest joc ei înșiși) o participare plină de dorire care se apropie de entuziasm... cu ce exaltare publicul inimplicat privește asupra simpatizațiilor fără a avea cea mai mică intenție de a asista.

... fără această simpatetică participare, „sensul” ocurenței ar fi în totalitate diferit, sau simplu non-existent. Pentru că această simpatie este ceea ce inspiră speranță:

speranța că după multe revoluții, cu toate efectele lor transformante, cel mai înalt scop în natură, o *existență cosmopolitană*, va fi în final realizată în care toate capacitățile originante ale rasei umane vor fi dezvoltate.

De la care, totuși, unul nu ar trebui să concludă că Kant s-a alăturat cât de puțin cu oamenii viitori ai revoluțiilor.

Aceste drepturi... întotdeauna rămân o idee care poate fi împlinită doar în condiția că mijloacele angajate de a face astfel sunt compatibile cu moralitatea. Această condiție limitantă trebuie să nu fie supra-pășită de oameni, care prin urmare nu pot să-și urmeze drepturile prin revoluție, care este în toate timpurile injustă.

... Și:

Dacă o revoluție violentă, engenerată de o constituție rea, introduce prin mijloace ilegale o constituție mai legală, a

conduce oamenii înapoi la constituția de dinainte nu ar fi permis dar, cât a durat revoluția, fiecare persoană care în deschis sau în ascuns s-a împărțit din ea și-ar fi atras în just pedeapsa datorată celor care se răzvrătesc.

... Ceea ce vezi aici în clar este ciocnirea între principiul potrivit căreia acționezi și principiul potrivit căreia judeci... Kant, mai mult decât odată, și-a statuat *opinia* asupra războiului... și nicăieri mai emfatical decât în *Critica Judecării* unde discută topica, destul de caracteristic, în secțiunea asupra Sublimului:

Ce este ceea ce este, chiar și pentru barbar, un obiect de cea mai mare admirare? Este un om care nu se micșorează în nimic, căruia îi e frică de nimic, iar astfel nu cedează pericolului... Chiar în cel mai civilizat stat, această peculiară venerare pentru soldat rămâne... deoarece chiar prin acestea este recunoscut că mintea sa este insubdusă de pericol. Prin urmare... în comparație cu un om de stat și un general, judecarea estetică decide pentru cea din urmă. Război însuși... are ceva-lucru sublim în el... Pe de altă mână, o pace lungă în general aduce un predominant spirit comercial, iar, odată cu el, un egoism scăzut, lașitate, și efeminare, și pervertește dispoziția oamenilor.

Aceasta este judecarea spectatorului (i.e., estetică)... Totuși, nudoar poaterăzboiul, „o întreprindere inintenționată... pornită din pasiunile înfrânate ale oamenilor”, în actual să servească chiar datorită lipsei sale de sens ca o pregătire pentru o eventuală pace cosmopolitană — eventual pura exhaustare va impune ceea ce nici rațiunea, nici binele nu au fost capabili să adcapere —, ci

în ciuda aflicțiilor {dureri, afflictions} pline de moarte cu care vizitează rasa umană, și poate și mai mare aflicții cu care constanta pregătire pentru el în timpul de pace îi oprează, totuși este... un motiv pentru a dezvolta toate talentele servisabile pentru cultură în cel mai înalt pas.

... Aceste pătrunderi de judecare estetică și reflectivă nu au nicio consecință practică pentru acționare. Întrucât acționarea este con-cernată, nu este niciun dubiu că

rațiunea moral-practică din noi pronunță următorul veto irezistibil: *Nu va fi niciun război...* Astfel nu mai este o întrebare dacă pacea perpetuă este posibilă sau nu, sau dacă nu greșim poate în judecarea noastră teoretică dacă asumăm că este. Din contra, trebuie simplu să acționăm ca și cum ar veni în real... chiar dacă în-plinirea acestei intenții pacifice ar fi pentru totdeauna să rămână o speranță pioasă... pentru că este datoria noastră să facem astfel.

Dar aceste maxime pentru acțiune nu nulifică judecarea estetică și reflectivă. În alte cuvinte: Chiar dacă Kant ar fi acționat întotdeauna pentru pace, el a cunoscut și și-a ținut în minte judecarea sa. Dacă ar fi acționat pe cunoașterea luată ca spectator, ar fi fost în propria minte un criminal. Dacă ar fi uitat datorită „datoriei sale morale” pătrunderile sale ca spectator, ar fi devenit ceea ce atât de mulți oameni buni, implicați și angajați în afaceri publice, tind să fie — un nătărău idealistic.

...

Deoarece Kant nu a scris filozofie politicală, cea mai bună cale de a găsi ceea ce a gândit asupra acestei materii este de a ne întoarce la *Critica Judecării Estetice* unde, în discutarea producerii lucrărilor de artă în relațiile lor cu gustul care judecă și decide asupra lor, el confruntă o similară, analogă problemă. Noi... suntem înclinați să gândim că în ordine de a judeca un spectacol trebuie mai întâi să ai spectacolul, că spectatorul este secundar actorului — fără a considera că nimeni în mintea sa dreaptă ar pune vreodată un spectacol fără a fi sigur de a avea spectatori să-l privească. Kant este convins că lumea fără om ar fi un deșert, și o lume fără om însemna pentru el: fără spectator. În discutarea judecării estetice, distincția este între geniul care este necesar pentru producția lucrărilor de artă, în timp ce pentru judecarea lor, și pentru a decide dacă sau nu

sunt obiecte frumoase, este necesar „nu mai mult decât” (am spune noi, dar nu Kant) gust. „Pentru judecarea obiectelor frumoase *gustul* este necesar... pentru producția lor *geniul* este necesar”. Geniul, potrivit lui Kant, este o materie de imaginare productivă și originalitate, gustul... o materie de judecare. El ridică întrebarea care dintre cele două este facultatea „mai nobilă”, care este condiția sine qua non „la care unul are de uitat în judecarea artei ca artă frumoasă?” — asumând desigur că deși cei mai mulți judecători ai frumuseții nu au facultatea imaginării productive care este chemată geniul, în timp ce cei puțin endotați cu geniul nu au lipsă în facultatea gustului. Iar răspunsul este:

Abundența și originalitatea de idei e mai puțin necesară frumuseții decât acordarea imaginării în libertate cu conformitatea la legea înțelegerii [care este chemată gust]. Pentru că toată abundența primului produce... în libertate lipsită de lege nimic decât nonsens; pe de altă mână, judecarea este facultatea prin care este ajustată la înțelegere.

Gustul, ca judecarea în general, este disciplinarea (sau antrenarea) geniului; îi taie aripile... îi dă ghidare, aduce claritate și ordine.... în gândurile [geniului], face ideile susceptibile de a fi în permanent și în general adsentate, și capabile de a fi urmate de ceilalți, și de o cultură mereu progresantă. Dacă, atunci, în conflictul acestor două proprietăți într-un produs ceva-lucru trebuie sacrificat, ar trebui mai degrabă să fie de partea geniului — fără de care nimic de judecat pentru judecare nu ar exista.

Dar Kant spune în explicit că „pentru arta frumoasă... *imaginarea, intelectul, spiritul și gustul* sunt necesare” și adaugă într-o notă că „primele trei facultăți sunt unite prin mijloacele celei de-a patra”, anume, prin gust — i.e., prin judecare. Spiritul, mai mult, o facultate specială aparte de rațiune, intelect, și imaginare, permite geniului să găsească expresii pentru idei „prin mijloace prin care starea de minte subiectivă

adusă de ele... poate fi comunicată celorlalți”. Spiritul, în alte cuvinte, anume, ceea ce inspiră geniul și doar pe el și care „nicio știință nu poate preda și nicio industrie nu poate învăța”, consistă în expresarea „elementului inefabil în starea de minte [*Gemütszustand*]” în care anumite reprezentări se ridică în toți dintre noi dar pentru care nu avem cuvintele și prin urmare nu am putea, fără ajutorul geniului, să le comunicăm unul altuia; este tema proprie a geniului de a face această stare de minte „în general comunicabilă”. Facultatea care ghidează această comunicabilitate este gustul, iar gustul sau judecarea nu este privilegiul geniului. Condiția *sine qua non* pentru existența obiectelor frumoase este comunicabilitatea; judecarea spectatorului creează spațiul fără de care astfel de obiecte nu ar putea apărea deloc. Tărâmul public este constituit de critici și spectatori și nu de actori sau de făcători. Iar acest critic și spectator stă în fiecare actor și fabricant; fără această facultate critică, judecantă făcătorul sau fabricantul ar fi atât de izolat de spectator încât nici nu l-ar percepe. Sau, pentru a o pune în altă cale, încă în termeni kantieni: chiar originalitatea artistului (sau chiar noutatea actorului) depinde de a se face pe sine înțeles de cei care nu sunt artiști (sau actori). Și în timp ce poți vorbi de geniu în singular datorită originalității sale, nu poți niciodată vorbi... în aceeași cale de spectatorul: spectatorii există doar în plural. Spectatorul nu este implicat în act; dar el este întotdeauna implicat cu colegii săi spectatori. El nu împarte facultatea geniului, originalitatea, cu făcătorul, sau facultatea noutății cu actorul; facultatea pe care ei o au în comun este facultatea de judecare.

Întrucât facerea este con-cernată, pătrunderea este la fel de veche la antichitatea latină (ca distinctă de cea greacă). O găsim expresată pentru prima dată în *Asupra Oratorului* a lui Cicero:

Pentru că fiecare-corp discriminează [*diuudicare*], distingând între bine și greșit în materii de artă și proporție printr-un simț silențios fără orice cunoaștere de artă sau proporție: și în timp ce pot face asta în cazul picturilor și statuilor [și] în alte

astfel de lucrări pentru înțelegerea cărora natura le-a dat mai puțin echipament, ei displică această discriminare mult mai în judecarea ritmurilor și pronunțărilor cuvintelor, deoarece acestea sunt înfixate [*infixe*] în simțurile comune și asupra acestor lucruri natura a voit ca nici unul să fie în complet inabil să le simtă și să le experimenteze [*expertus*].

Iar el merge să gnoteze că este în adevăr minunat și remarcabil

cât de mică diferență este între învățat și ignorant în judecare în timp ce este cea mai mare diferență în facere.

Kant, destul în același filon, remarcă în *Antropologia* sa că insanitatea consistă în a fi pierdut acest simț comun care ne permite să judecăm ca spectatori; iar opozitul său este un *sensus privatus*, un sens privat pe care el în cheamă de asemenea: „*Eigensinn* logical”, implicând că facultatea noastră logică, facultatea care ne permite să tragem concluzii din premise, ar putea într-adevăr funcționa fără comunicare — cu excepția că atunci, anume, dacă insanitatea a cauzat pierderea simțului comun, ar conduce la rezultate insanice în precis deoarece s-a separat pe sine de experiența care poate fi validă și validată doar de prezența celorlalți.

Cel mai surprinzător aspect al acestei adfaceri este că simțul comun, facultatea de judecare și de discriminare între bine și greșit, ar trebui să fie bazat pe simțul gustului. Din cele cinci simțuri ale noastre, trei ne dau în clar obiectele din lumea externă și prin urmare sunt ușor comunicabile. Vederea, auzul, și atingerea se ocupă în direct și, pentru a spune astfel, în obiectiv, cu obiectiv; mirosul și gustul dau senzații interne care sunt în întregime private și incomunicabile; ceea ce gust și ceea ce miros nu poate fi expresat în cuvinte în tot. Ele par să fie simțuri private prin definiție. Mai mult, cele trei simțuri obiective au în comun că sunt capabile de reprezentare — de a avea ceva-lucru prezent care este absent; pot să rechem o clădire, o melodie, atingerea catifelei. Facultatea este chemată în Kant: Imaginare — de care nici gustul, nici mirosul nu

sunt capabile. Pe de altă mână, ele sunt destul de în clar simțuri discriminatorii: poți abține judecarea de la ceea ce vezi și, deși mai puțin ușor, poți abține judecarea de la ceea ce auzi sau atingi. Dar în materii de gust și miros, îmi-place sau îmi-displace este imediat și supra-copleșitor. Și plăcerea și dis plăcerea sunt din nou în întregime private. De ce atunci ar trebui ca gustul — nu doar în Kant, dar de la Gracian — să fie elevat și să devină vehiculul pentru facultatea mintală de judecare? Iar judecarea la rândul său, anume, judecarea care nu este doar simplu cognitivă și bazată pe simțuri care ne dau obiectele pe care le avem în comun cu toate lucrurile vivante care au același echipament sensual, dar judecarea între bine și greșit, de ce ar trebui să fie bazată pe acest simț privat? Nu este adevărat că asupra materiilor de gust putem comunica atât de puțin încât nu le putem nici măcar disputa — *de gustibus non disputandum est*?

...

... Am menționat că gustul și mirosul sunt cele mai private simțuri, anume, acele simțuri unde nu un obiect ci o senzație este simțită, unde această senzație nu este legată de obiect și nu poate recolectată. Poți recunoaște mirosul unui trandafir sau gustul unei mâncări dacă o simți din nou, dar nu le poți avea prezente așa cum ai prezent orice vedere pe care ai văzut-o vreodată sau orice melodie pe care ai auzit-o vreodată... În același timp, am văzut de ce gustul mai degrabă decât orice alt simț, a devenit vehicul pentru judecare; doar gustul și mirosul sunt discriminatorii în chiar natura lor și doar aceste simțuri relatează la particular qua particular: toate obiectele date simțurilor obiective îți împart proprietățile cu alte obiecte; ele nu sunt unice. Mai mult, îmi-place sau îmi-displace este supra-copleșitor în gust și miros. Este imediat, nonmediat de niciun gând sau reflecție... Iar îmi-place sau îmi-displace este aproape identical cu îmi-acordă sau îmi-dezacordă. Punctul de materie aici este: Eu sunt în direct afectat. Pentru chiar această rațiune nu poate fi nicio dispută asupra binelui sau greșitului aici... Niciun argument nu mă poate persuadea să-mi placă stridiile dacă mie nu îmi plac. În

alte cuvinte, lucrul disturbant asupra materiilor de gust este că nu sunt comunicabile.

Soluția la aceste ghicitori poate fi indicată prin numele a două alte facultăți — imaginarea și simțul comun. 1) Imaginarea... transformă un obiect într-un ceva-lucru cu care nu am să fiu în direct confruntat, dar pe care într-un sens l-am internalizat, astfel încât acum pot să fiu afectat prin el ca și cum mi-ar fi dat într-un sens nonobiectiv. Kant spune: „Acea este frumos care place în simplul act de judecare”. Anume: Nu este important dacă sau nu place în percepție; ceea ce place doar în percepție este gratifiant dar nu frumos. Place în reprezentare: Imaginarea este pregătită astfel încât acum pot reflecta asupra ei: „operație de reflectare”. Doar ceea ce te atinge, te afectează în reprezentare, atunci când nu mai ești afectat de prezența imediată — inimplicat ca spectator și inimplicat în facerile actuale din timpul revoluției franceze — poate apoi să fie judecat ca fiind bine sau greșit, important sau irrelevant, frumos sau urât sau ceva-lucru între. O chemi apoi judecare și nu gust deoarece, deși încă te afectează ca o materie de gust, ai stabilit acum, prin mijloacele reprezentării, o distanță adecvată, îndepărtarea sau inimplicarea sau dizinteresarea necesară pentru aprobare sau dizaprobare, sau pentru evaluarea a ceva-lucru la valoarea sa proprie. Îndepărtând obiectul, ai stabilit condiția de imparțialitate.

Și 2) *simțul comun*: Kant a fost foarte de timpuriu vigilent că era ceva-lucru non-subiectiv în ceea ce pare să fie cel mai privat și subiectiv simț; această vigilență este expresată astfel: Este faptul că materiile de gust, „frumosul, interesează doar în *societate*... Un om abandonat sieși pe o insulă deșertică nu și-ar orna nici coliba nici persoana... [Omul] nu este contendat cu un obiect dacă nu poate simți satisfacție în comun cu ceilalți”, în timp ce ne disprețuim când trișăm la joc, suntem rușinați doar când suntem prinți. Sau: „În materii de gust trebuie să renunțăm la sinele noastre în favoarea celorlalți” sau în ordine de a plăcea ceilalți (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). În final, și cel mai radical: „În Gust egoismul este supravenit”, suntem con-

siderați în sensul original al cuvântului. Trebuie să supraviețuim condițiile noastre speciale subiective de dragul celorlalți. În alte cuvinte, elementul non-subiectiv în sensul non-obiectiv este intersubiectivitatea. (Trebuie să fii singur în ordine de a gândi; ai nevoie de companie pentru a te bucura o masă.)

Judecarea, și în special judecările de gust, întotdeauna se reflectă asupra celorlalți și... iau judecările lor posibile în seamă. Aceasta este necesar deoarece sunt umani și nu pot trăi în afara companiei oamenilor... Cealaltă direcție de bază a judecării și a gustului pare să stea în cea mai mare opoziție posibilă chiar naturii, în absolut idiosincrată natură a simțului însuși. Prin urmare, am fi tentați să concluzionăm că facultatea de judecare este în greșit derivată din acest simț. Kant, fiind foarte vigilent de toate implicațiile acestei derivări, rămâne convins că este cea corectă. Iar cel mai plauzibil fenomen în favoarea sa este observația, în întregime corectă, că adevărul opozit al Frumosului nu este Urâtul, ci „ceea ce excită *dizgust*”. Și nu uita că Kant plănuia în original să scrie o Critică a Gustului Moral...

... Operația imaginării: judeci obiecte care nu mai sunt prezente... și nu te mai afectează în direct. Totuși, în timp ce obiectul este înlăturat din simțurile tale exterioare, devine acum un obiect pentru simțurile tale interioare. Atunci când îți reprezintă ceva-lucru care este absent, închizi pentru a spune astfel acele simțuri prin care obiectele în obiectivitatea lor îți sunt date. Simțul gustului este un simț în care este ca și cum simți sinele tău, ca un simț intern... Această operație a imaginării pregătește obiectul pentru „operația de reflectare”. Iar această operație de reflectare este în actual activitatea de a judeca ceva-lucru.

... Închizându-ți ochii devii un spectator imparțial, nu direct afectat al lucrurilor vizibile. Poetul orb. De asemenea: Prin facerea a ceea ce simțurile tale externe percep un obiect pentru simțul tău interior compresezi și condensezi multitudinea a datului sensual, ești în poziția de a „vedea” cu ochii minții tale, i.e., să vezi întregul care dă sens particularilor...

Întrebarea care se ridică acum este: Care sunt

standardele operației de reflectare? ... [Simțul interior] este chemat gust deoarece, ca gustul, *alege*. Dar această alegere în sine este încă odată subiectată unei alte alegeri: poți acorda sau disacorda chiar faptul de *plăcere*, este subiect „aprobării sau dizaprobării”. Kant dă exemple: „Bucuria unui om nevioaș dar bine-intenționat de a deveni moștenitorul unui tată afecționat dar penuros”; sau, convers, „adânca durere poate satisface persoana care o experimentează (durerea unei văduve la moartea excelentului său soț); sau... o gratificare poate de asemenea să placă (ca în științele pe care le urmărim); sau o mâhnire (i.e. ura, invidia, revanșa) pot mai mult să displacă”. Toate aceste aprobări și dizaprobări sunt după-gânduri: în timp ce faci recăutare științifică poți să fii vag vigilent că ești fericit făcând-o, dar doar reflectând asupra ei mai târziu... vei fi abil de a avea această adițională „plăcere” — de a o aproba. În această plăcere adițională, nu mai este obiectul ceea ce place ci că îl judecăm plăcut: Dacă relatezi asta la întregul naturii sau lumii, poți spune: Suntem plăcuți că lumea naturii ne place. Chiar actul aprobării place, chiar actul dizaprobării dizplace. De aici întrebarea: Cum alegi între aprobare și dizaprobare? Un criteriu îl poți ghici dacă consideri exemplele: criteriul comunicabilității și publicialului. Nu vei fi supra-doritor să anunți bucuria ta la moartea tatălui sau sentimentele tale de ură și invidie; nu vei avea pe de altă mână nicio compuncție de a spune că te bucuri să faci lucru științific și nu îți vei ascunde durerea la moartea excelentului tău soț.

Criteriul este comunicabilitatea, iar standardul de a decide asupra ei este Simțul Comun.

Asupra Comunicabilității unei Senzații

Este adevărat că senzația simțurilor este „în general comunicabilă deoarece putem asuma că fiecare-unul are simțuri ca ale noastre. Dar asta nu poate fi presupus pentru fiecare senzație”. Aceste senzații sunt private, de asemenea, nicio judecată nu este implicată: suntem doar pasivi, reacționăm, nu suntem spontani așa cum suntem atunci când în voie imaginăm ceva-lucru sau reflectăm asupra lui.

La polul opozit găsim judecățile morale; acestea,

potrivit lui Kant, sunt necesare; ele sunt dictate de rațiunea practică... chiar dacă ele nu pot fi [comunicate], ele rămân valide.

Avem, trei, judecări sau plăceri în frumos: „această plăcere acompaniază aprehensiunea ordinantă [*Auffassung*, nu perceperea] unui obiect prin imagine... prin mijloacele unei proceduri a judecării pe care trebuie de asemenea să o exerseze din partea celei mai comune experiențe”. O asemenea judecare este în fiecare experiență pe care o avem cu lumea. Această judecare este bazată asupra „acelui comun și solid intelect [*gemeiner și gesunder Verstand*] pe care trebuie să-l presupunem în fiecare-unul”. Cum se distinge acest „simț comun” de alte simțuri pe care le avem în comun și care niciodată mai puțin nu garantează acordarea senzațiilor?

Gustul ca un Fel de Sensus Communis.

Termenul este schimbat. Unul, simțul comun, însemna un simț ca toate celelalte simțuri ale noastre — același pentru fiecare-corp în chiar privatul său. Folosind termenul latin, Kant indică că el înseamnă ceva diferit: El înseamnă un extra simț — ca o extra capacitate mintală (germanul: *Menschenverstand*) — care ne potrivește într-o comunitate. „Înțelegerea comună a oamenilor... este cel puțin a fi expectată de la orice-unul clamând numele de om”...

Sensus communis este în specific simțul uman deoarece comunicarea, i.e., vorbirea, depinde de el... „Singurul simptom general de insanitate este pierderea lui *sensus communis* și încăpățânarea logică în insistarea asupra celui al unului (*sensus privatus*)...”

Sub *sensus communis* trebuie să includem ideea unui *sens comun tuturor*, i.e. a unei facultăți de judecare care, în reflectarea sa, ia seama (*a priori*) de un mod de reprezentare a tuturor celorlalți oameni în gândire, în ordine, pentru a spune astfel, de a compara judecarea sa cu rațiunea colectivă a umanității... Aceasta este făcută prin compararea judecării noastre cu posibila mai degrabă decât actuala judecare a celorlalți și prin punerea sinelor noastre în locul fiecărui

alt om, prin abstragerea din limitațiile care în contingent ne atașează de judecarea noastră... Acum, această operație de reflectare pare poate prea artificială pentru a fi atribuită facultății chemată *simț comun*, dar doar apare astfel atunci când e expresată în formule abstracte. În sine nu e nimic mai natural decât a abstrage din fascinare sau emoție dacă este să căutăm o judecare care este să servească ca regulă universală.

După aceasta urmează maximele acestui *sensus communis*: A gândi pentru sinele unului (maxima enluminării); a ne pune sinele noastre în gând în locul tututor-celorlalți-unu (maxima mintalității enlărgite); și maxima consistenței (a fi în acord cu sinele unului, *mit sich selbst einstimmig denken*).

Acestea nu sunt materii de cogniție; adevărul te conpelează, nu ai nevoie de nicio „maximă”. Maximele se aplică și sunt necesare doar pentru materii de opinie și în judecări. Și tot astfel cum în materii morale maxima ta de contuita testifică calitatea Voirii tale, tot astfel maximele de judecare testifică la „întoarcerea ta de gândire” (*Denkungsart*) în materiile lumiane care sunt regulate doar simțul comunitant.

Oricât de mică ar fi zona sau gradul la care ajung darurile naturale ale unui om, totuși indică un om de *gând enlărgit* dacă el disprivește condițiile subiective private ale propriei sale judecări, prin care atât de mulți sunt confinați, și reflectă asupra dintr-un *punct de stare general* (care poate fi determinat doar prin plasarea sa în punctele de stare ale celorlalți).

... Gustul este acest „simț comunitant” (*gemeinschaftlicher Sinn*) iar acest simț înseamnă aici „efectul unei reflecții asupra minții”. Această reflecție mă afectează ca și cum ar fi o senzație. ... „Am putea chiar defini acest gust ca facultatea de judecare a ceea ce face în general comunicabil, fără medierea unui concept, simtimentul nostru [ca senzație] într-o reprezentare dată [nu în percepere]”.

Dacă am putea asuma că simpla comunicabilitate

generală a unui simțiment trebuie să poarte în sine un interes pentru noi cu el... am fi abili să explănăm de ce simțimentul în judecarea de gust vine să fie imputată fiecărui-unu, pentru a spune astfel, ca datorie.

... Validitatea acestor judecări niciodată [nu au] validitatea propozițiilor cognitive sau științifice, care nu sunt judecări, în propriu vorbind. (Dacă tu spui, cerul este albastru sau doi și doi sunt patru, tu nu „judeci”; tu spui ce este, con-pelat de evidența fie a simțurilor fie a minții tale.) În această cale, nu poți niciodată con-pela pe cineva să acorde cu judecărilor tale — aceasta este frumos, aceasta este greșit (Kant totuși nu crede că judecărilor morale sunt produsul reflectării și imaginării, prin urmare nu sunt judecări în strict vorbind) — poți doar „peți, curta” acordul fiecărui-celuilalt-unu. Iar în această activitate persuasivă apeleze în actual la „simțul comunitant”. ... Cu cât mai puțin idiosincronic este gustul tău cu atât mai bine poate fi comunicat; comunicabilitatea este din nou piatra de atins. Imparțialitatea în Kant este chemată „dizinteresare”, această enbucurare dizinteresată în Frumos... Dacă, prin urmare, #41 [în *Critica Judecării*] vorbește de un „Interes în Frumos”, în actual vorbește de a avea un „interes” în dizinteresare... Deoarece putem chema ceva-lucru frumos, avem o „*plăcere în existența sa*” iar aceasta este „ceea în care toate interesele consistă”. (În una dintre reflectările sale din caiete, Kant remarcă că Frumosul ne învață să iubim fără auto-interes [*ohne Eigennutz*].) Iar caracteristica peculiară a acestui interes este că „interesează doar în societate”.

... Kant accentuează că cel puțin una dintre facultățile noastre mintale, facultate de judecare, presupune prezența celorlalți. Și nu doar ceea ce terminologic chemăm judecare; legat de ea este... întregul nostru aparat suflic, pentru a vorbi așa... Prin comunicarea simțimentelor tale, plăcerilor tale și enbucurărilor dizinteresate, tu spui *alegerile* tale și alegi compania ta. „Mai degrabă aș fi greșit cu Platon decât drept cu pitagorianii” [Cicero].

În final, cu cât e mai mare scopul oamenilor cărora

vrei să le comunic, cu atât mai mare valoarea obiectului:

Deși plăcerea pe care o are fiecare-unul într-un astfel de obiect este înconsiderabilă [anume, întrucât nu o împarte] și în sine fără un interes marcant, totuși ideea comunicabilității sale generale îi crește valoarea într-un grad aproape infinit.

În acest punct, *Critica Judecării* se unește lipsit de efort cu deliberarea lui Kant asupra unui fel-uman unit, trăind în pace eternă... Dacă

fiecare-unul expectează și cere de la fiecare-celălalt-unul această referință la comunicare generală [de plăcere, de enbucurare dizinteresată, atunci am atins un punct de unde e ca și cum ar fi existat] un compact original dictat de felul-uman însuși.

... Este prin virtutea acestei idei a felului-uman, prezent în fiecare om, că oamenii sunt umani, și că pot fi chemați civilizați sau umaniali în extensia în care această idee le devine principiul acțiunilor ca și cel al judecărilor lor. Este în acest punct că actorul și spectatorul devin uniți; maxima actorului și maxima, „standardul”, potrivit căreia spectatorul judecă spectacolul lumii, devenite unu. Pentru a spune astfel, imperativul categorical pentru acționare ar putea fi citit astfel: Întotdeauna acționează asupra maximei prin care acest compact original poate fi actualizat într-o lege generală.

În concluzie, am să încerc să clarific câteva dificultăți: Principala dificultate în judecare este că este „facultatea de a gândi particularul”; dar a *gândi* înseamnă a generaliza, prin urmare este facultatea combinării misterioase a particularului și a generalului. Asta este în relativ ușor dacă generalul este dat — ca regulă, principiu, lege — astfel încât generalul doar subsumă particularul sub el. Dificultatea devine mare „dacă doar particularul este dat pentru care generalul trebuie să fie găsit”. Pentru că standardul nu poate fi împrumutat din experiență și nu poate fi derivat din afară. Nu pot judeca un particular printr-un alt particular; în ordine de a-i determina

valoarea am nevoie de un *tertium quid* sau de un *tertium comparationis*, ceva-lucru relatat la cele două particulare și totuși distinct de amândouă. În Kant găsim în actual două soluții complet diferite la această dificultate:

Ca un real *tertium comparationis* două idei apar în Kant asupra cărora trebuie să reflectezi pentru a ajunge la judecări: Aceasta este *fie*, în scrierile politice și, în ocazional, de asemenea în *Critica Judecării*, idea unui compact original al felului-uman ca un întreg și derivat din această idee a noțiunii de umanitate, a ceea ce în actual constituie umanialitate ființelor umane, trăind și murind în această lume, pe acest pământ care este un glob, pe care îl locuiesc în comun, împart în comun, în succesiunea generațiilor. În *Critica Judecării* găsești de asemenea ideea scopitivității: Fiecare obiect, spune Kant, ca particular, necesitând și conținând temeiul actualității sale în sine, are un scop. Singurele obiecte care par lipsite de scop sunt obiectele estetice, pe de o parte, și oamenii, pe de alta. Nu îi poți întreba *quem ad finem* — pentru ce scop? — deoarece ei sunt buni pentru nimic. Dar... lipsa de scop a obiectelor de artă ca și aparent lipsita de scop varietate a naturii au „scopul” de a plăcea omului, făcându-l să se simtă acasă în lume. Aceasta nu poate fi niciodată dovedit; dar Scopitivitatea este o idee pentru a regula reflectările tale în judecărilor tale reflective.

Sau a doua și gândesc eu mai valorabilă soluție a lui Kant este următoarea. Este *validitatea exemplară*. („Exemplele sunt premergătorul judecărilor.”) Lăsați-ne să vedem ce este aceasta: Fiecare obiect particular, de pildă o masă, are un concept corespunzător prin care recunoaștem o masă ca o masă. Aceasta poți concepe ca pe o „idee” platonice sau o schemă kantiană, anume, ai în fața ochilor minții tale o schematizare sau doar o *formă a mesei formale* la care fiecare masă cumva se conformă. Sau: dacă procedezi convers de la multele mese pe care le-ai văzut în viața ta, le dezbraci de toate calitățile secundare, iar ceea ce rămâne este masa în general, conținând minimul de proprietăți comune tuturor meselor. *Masa abstrasă*. Mai ai o posibilitate rămasă, iar aceasta intră în judecărilor care nu sunt cogniții: Poți să întâlnești sau să

gândești o masă pe care o judeci a fi cea mai bună posibil masă și iei această masă ca exemplu de cum mesele în actual ar trebui să fie — *masa exemplară*. (Exemplu de la *eximere*, a singulariza un particular.) Acesta este și rămâne un particular care în fiecare particularitate revelă generalitatea care în altfel nu ar putea fi definită. Curajul este ca Ahile. Etc.

Vorbeam aici asupra parțialității actorului care, deoarece este implicat, niciodată nu vede sensul întregului. Același nu este adevărat pentru frumos sau pentru orice faptă în sine. Frumosul este, în termeni kantieni, un capăt în sine deoarece tot sensul său posibil este conținut în sine, fără referință la alții, fără legătură, pentru a spune astfel, la alte lucruri frumoase. În Kant însuși, este această contradicție: Progresul Infinit este legea speciei umane; la același timp demnitatea omului cere ca el să fie văzut, fiecare unul... în particularitatea sa, reflectând ca atare, dar fără nicio comparație și independent de timp, felul-uman în general. În alte cuvinte, chiar ideea de progres — dacă este mai mult decât o simplă schimbare a circumstanțelor și o îmbunătățire a lumii — contrazice noțiunea de demnitate umană a lui Kant.

Decizii de translație

De ce așa și nu altfel? Această întrebare care e filozofia însăși: căutarea unei necesități în contingent (și poziționarea unei pauzări când singura necesitate găsită e contingența absolută). Sigur, poți raționa, pre- și post-, poți căuta sau genera un vector de necesarizare (corelări inter- și intra-, constrângeri rădăcinologice), un tensor de mitigare al arbitrarului, dar, în final și în continuu, este un act, o decizie, care poate să aducă cu un spasm sau cu ceva dintr-un balet extra-gravitațional.

De ce? În scurt, pentru că această banal-barbară bi-dimensionalitate mascantă a unei mono-dimensionalități întotdeauna insuficiente în stricta ei liniar-direcționalitate nu este destul. Pentru că dacă mai are sens să vorbim, să scriem cuvinte, atunci nu o mai putem face decât inplodând în spatele-fața textului, dincolo de el, inpăsători, inatinși la de orice limitare (auto-)impusă, politicoasă, inzgâriantă. Va trebui să zgâriem (i.e. *graphein*) cât mai apăsător în corpul literei dacă mai e de obținut sens din ea. Sau poate că e prea târziu. Întotdeauna deja e prea târziu. Ne mai învârtim printre cuvinte fiindcă încă mai sperăm (iar speranța e vid_{an} întotdeauna) într-o posibilitate de a egala în spunere ceea ce e în vedere, în auz, în tactil. Dar textul a pierdut de atât de mult timp lupta cu imaginea, cu sunetul, iar, cât de curând, lovitura finală va veni din transportul imediat-instantaneu electro-magnetic al texturii: ce sens în a pronunța când tactilezi suprafața stelei? Să recunoaștem: nostalgia după literă trebuie îndepărtată, literei îi șade bine decapitalizată, e în propriul ei într-un mediu al retragerii, al inputinței: nu mai pot, spune fiecare literă, realul e mult prea mult pentru mine, nu te (mai) pot face atent, renunță, nu te (mai) pot pune în control, asta a fost, de aici mai departe ai imaginea, sunetul, atingerea. Am tradus astfel pentru a mă /ne/ despărți de literă. Și am tradus litera altuia (față de a o scrie pe a mea) pentru că niciodată nu a fost a mea (după cum nu este a nimănui în specific): litera e moștenirea împovărătoare. Cândva, spre un .

pag. -

originar translation

traducere traducere

translație translație

transformarea traducerii într-un act de proiectare. În desen (ul tehnic), translația e mutarea unui grup de linii pe anumite coordonate X-Y, distanțate de un punct originar, dar și de originea absolută. Traducerea presupune o trans-ducere, o trecere-peste; imaginea cea mai sugestivă e un râu cu cele două maluri. Însă acest râu poate seca sau poate deveni ocean, malurile sunt convenție: nu există limbi; atunci, ceea ce este propriu e a pseudo—de-ce translata cuvintele: a muta cuvântul *translation*, care este la coordonatele $(x_1; y_1)$ față de o origine absolută (de elucidat dacă punem vorbi de o astfel de sursă a semanticii), la coordonatele $(x_2; y_2)$, iar din diferența coordonatelor să generăm cuvântul *translație*. Sigur, această metaforă își are limitele sale: presupunerea originii, a locabilității sale prin alegere; efectuarea calculului diferenței, care este non-algebric în esență, și probabil non-matematic, i.e. non-calculativ.

pag. 13

original *Sorge für die Geviertliebe*

traducere -

translație grijă în-pentru-la prietenia cvartului

pseudo—de-ce

cumva, un joc de translație a lui *amor mundi*, expresare care ar putea sub-suma gândirea Hannei Arendt, în termenii lui Martin Heidegger. *Sorge* (grijă) e termenul primului Heidegger, pentru a spune astfel, cel din *Ființă și Timp* (1927), iar *Geviert* (cvartul, în engleză *fourfold*) e termenul celui de-al doilea Heidegger, cel din *Lecturi în Bremen* (1949). La Heidegger, *Geviert* spune asupra unei dispunerigrupări pământ-cer-mortali-zei, o con-plexitate de uni-plex-uri, un cvart de pliuri. În germană, *Geviert* este numele pentru blocul tipografic (*quad*, în engleză) care separă caracterele și putem astfel vorbi de *Halbgeviert* sau *Viertelgeviert* pentru a indica înjumățirea sau înpatrupățirea unui spațiu. Iar Heidegger ajunge la *Geviert* (în *Lecturi în Bremen*) pornind de la lanțul de întrebări inepuabile: ce este apropierea? ce este cel mai aproape? ce este un lucru? *Amor* se preface *liebe* pentru a ajunge *prietenie*. Da, pentru că *amor* din *amor mundi* e gândit pre-latin, și am putea probabil găsi prin Cicero momentul când *philia* grecească devine *amor*-ul latin. *Philo-sophia*, de pildă, nu spune „iubirea de înțelepciune”, ci prietenia în-prin-cu-pentru *sophia*, înțelepciune, să zic. Astfel, grija în-pentru-la prietenia cvartului, o dispoziție de-înspre lăsare-(de)-a-fi a celor care sunt după cum sunt și a celor care nu sunt după cum nu sunt. Astfel, trei tipuri de spațiuri: receptaculul, locul de primire a unui ceva-lucru (spațiul clasic) [spațiul lui *Zuhandenheit*]; relaționalul dintre noruri .de particule. și câmpuri .de forțe. (spațiul relativistic) [spațiul lui *Vorhandenheit*]; asamblare de apropieri pentru orientarea griiei (spațiul spațic — spațiul spațiază :: înfiorarea din gândul la UY Scuti) [spațiul pentru *Dasein*].

pag. 14

originalar lectures

traducere prelegeri

translație lecturi

pseudo—de-ce jumătate din prima parte, Gândire, a fost tradusă cu trei ani înainte de încheierea traducerii, care, acum când este încheiată, sunt interesat de a fi o translație, ceea ce nu cunoșteam când am început traducerea. De aceea, unii termeni vor suferi modificări pe parcursul cărții, iar pentru că timpul are o săgeată, am găsit non-decent să editez traducerea pentru a arăta o translație ieșită din capul lui Zeus.

pag. 19

originalar endow

traducere dăruiește, dotează

translație endotează

pseudo—de-ce ca și în cazul lui enbucurare, en-ul aduce o impresie intrare într-un spațiu, într-o substanță.

pag. 21

originalar topic

traducere temă, argumentație

translație topica

pseudo—de-ce *topos* (gr.), loc, așezare; chiar și temă vine de la *tithenai* (gr.), a pune jos, loc. Astfel, „topica” numește ceea ce este așezat aici, în text, dispus înspre arătare, poziționat.

pag. 37

originalar God

traducere Dumnezeu

translație Zeul

pseudo—de-ce abia înspre final mi-a venit seama inrușinării referării la Zeu: cum ne legăm de Zeu? cum de-i avem măcar acest „nume”: Zeu.

pag. 37

originalar appearance

traducere aparență, apariție

translație aparenție

pseudo—de-ce ceea ce apare este atât aparițional (căci apare), dar și aparențial (căci simțurile îmi sunt înșelate, ca într-o înțelegere emfatică buddhistă, sau pur incoerente, ca într-o înțelegere cognitivă). Aparenția e astfel o superpoziție, iar superpoziția nu e din lumea noastră, de aceea, prima parte traduce „aparență” pentru a ajunge în final la „apariție”.

pag. 53

originalar realm

traducere domeniu, țărâm

translație realm

pseudo—de-ce ce e interesant la acest cuvânt, realm, e că „ascunde” „real”; dar m-ul de la ce vine? al Meu? Modificat? în jocurile MMORPG, realm e folosit pentru a desemna un spațiu distinct pentru un set și doar acel set de jucători. Nu trăim fiecare în realmul propriu?

pag. 58

originar semblance

traducere asemănare, aspect

translație similare, semblant

pseudo—de-ce această bestie, singura de-o vârstă cu omul: semblantul. Descartes era interesat de „vrai semblant”: ceea ce apare adevărat? în adevăr? Semblant, similare, operează în același spațiu al apariției și aparenței, pe muchia vulcanică dintre îmi pare și îmi apare.

pag. 65

originar viewpoint

traducere punct de vedere

translație vedere-în-punct

pseudo—de-ce totul e plin (nu de zei, ci) de puncte de vedere, toți avem unul, pentru orice. Dar cine vede-în-punct? Cine extinde punctul la linie, linia la triunghi, triunghiul la piramidă?

pag. 115

originar ordinary

traducere obișnuit, ordinar

translație ordinar

pseudo—de-ce nu e nimic peiorativ în „oameni ordinari”, i.e., oameni ai ordinii; însă limba ne joacă feste, de aceea acel „n” din „ordinant” vine pentru a ameliora acest atac asupra ordinii: e în ordine să fii în ordine.

pag. 118

original (to) render

traducere plată, redare

translație (a) randa

pseudo—de-ce în programele de modelare tri-dimensională și reprezentare grafică, este folosit verbul „to render” pentru a desemna trimiterea informației necesare procesorului pentru a calcula fiecare pixel dintr-o imagine statică după setările utilizatorului (luminozitatea scenei, materialele folosite pentru obiecte, poziția camerei). Îmi pare interesantă această translație directă: a randa. Sufletul a fost randat indiferent: fiecare pixel al sufletului a fost procesat cu filtrul indiferenței (sau poate sufletele au voxeli?)

pag. 144

original scientist

traducere om de știință

translație științist

pseudo—de-ce nu sună prea bine, dar ce e aia „om de știință”? Adică, ce e un „om de înștiință”? Da, există o fetișizare a celui care face „știință”, dar aceasta este doar accentuată de esențializarea unui „om de știință”. Sigur, folosirea unui „-ist” sau unui „-ic” e cam tot pe acolo de dezastruoasă (ce e aia „istoric”, „filozofic”?), dar cumva am convenit asupra acestor scurtături în limbaj: spui că e o problemă „economică” și toți înțelegem că nu ești serios (economia e încastrată în societate și nu poate fi singularizată) în urma un general, ci ai un punct de făcut, astfel că te lăsăm să îl faci. Astfel, „științist” pentru a accentua o convenție, și a râde puțin de ea.

pag. 145

originar designed

traducere intenționat

translație designat

pseudo—de-ce

secolul nouăsprezece l-a rupt pe *tehne* în două și a început să vorbească de artă (latinul pentru *tehne*) și tehnică (transferul în engleză-franceză-germană-română a lui *tehne*). Au vorbit de formă și funcție, de războiul dintre cele două, de artă pentru artă, și de funcționalism. A fost nevoie de a doua jumătate a secolului douăzeci pentru a renunța la aceste cercuri nici măcar inutile. La începutul secolului douăzeci și unu, design-ul a venit în față prin industria vestimentară (fashion design), prin cea de dispozitive (gadget design), prin cea de utilizare a computer-ului (interface design). Iar de această dată, *tehne* a fost translatat complet: design-ul e formă și funcție și mai mult. Prin design se încearcă o luptă împotriva șansei (acea șansă care l-a măcinat atât de tare pe Mallarmé: hazardul) [un site de fonturi tipografice din 2016 are ca motto: prin design nu prin șansă >> nu poți ajunge pe Marte prin șansă, ci prin design, prin desemnare, designare]. Și, într-un fel, spațiul evreo-greco-roman nu a făcut decât design: Adam designa nume de animale, Thales designa principiul, *arche*, Scaevola designa legi.

pag. 173

originar acquiescence

traducere acceptare, consimțire

translație achiescență

pseudo—de-ce

ad + quiescere; o acceptare, dar una tăcută, așa cum apare în dialogul lui doi-între-unu numit gândire

pag. 178

originalar practical

traducere practic

translație practical

pseudo—de-ce e ceva ireal în referințele noastre la „practic”, „teoretic”, „matematic”. „Nimeni nu face inginerie ingineric sau artă artic” (Bruno Latour). Astfel, acest -al care sună atât de ciudat în română pentru a ține mintea la-în inadecvare, a o forța să caute mai bine cauzele, temele, pozițiile.

pag. 180

originalar concern

traducere preocupare, interes

translație con-cernare

pseudo—de-ce mă interesează X. adică ce? Spunem: Kant era interesat de rațiune. adică cum? Astfel, con-cernare e frumos fiindcă îl aduce împreună pe *con* (acest împreună originalar, conștiință, condiție) și pe *cernere*, a cerne, a separa (discernere, discernământ, funcția de a separa neghina de grâu). A fi con-cernat: a fi într-o cernere împreună: eu cu X; Kant și rațiunea, o tensiune și un dans (mezmerizanta vibrație și întreg proces al unui ciur în cernerea grâului)

pag. 183

originar comfort

traducere confort

translație com-fort

pseudo—de-ce *com + fortis*: o împuternicire-împotriva împreună. Frigul, foametea, lipsa biciuie, dar mergi mai departe, te com-fortezi, te faci puternic — acesta este stoicul, pe acesta îl căuta Epictet: pe cel care e mereu în com-fort, mereu în împuternicire, și a găsit doar pe cei în confort.

pag. 205

originar semblance

traducere aparență, formă, formă înșelătoare

translație semblant

pseudo—de-ce vezi *semblance*, p. 559

pag. 328

originar soul

traducere suflet

translație suflare

pseudo—de-ce *psyche*, respirația de viață. și a suflat, și nu mai era. Suflet e siropos, dulceag. Suflare [a](pare) e /mai/ real > spune, parcă, mai mult asupra acestei materii pline de înfiorare: ultima suflare.

pag. 341

originar explanation

traducere explicare

translație ex-planare

pseudo—de-ce

ex + plicare și *ex + planus*. sunt două cuvinte complet diferite. Ce este A explica? Tu îmi spui mie: X este Y. Mi-ai explicat? Da, am acum o relație, dar atât de multe întrebări. A ex-plica, a scoate din pliu (*plicare*). A ex-plana, a scoate din plan. Atunci când mă uit la o fotografie cu o piramidă în fața unui cilindru, iar eu (spre deosebire de o rețea neuronală din acest moment) știu ce este acel „în față”, anume că este o poziție în spațiu, că umbra proiectată pe cilindru indică o sursă de lumină, că aş putea să ating acele obiecte (i.e. că au o realitate fizică), în toate acestea, ceea ce fac este să ex-planez. Gnosticii aveau o noțiune: spuneau:: lumea e con-plicată, i.e., este un ghem de pliuri care intră unul în altul și care trebuiesc dez-plicate. Sunt dezamăgit (aş putea fi și fericit, dar fericirea ca simplă hedonizare sau ca simplă dispunere potrivită la real nu-i o stare ce îndeamnă la auto-privire), îmi ex-plic: sunt dezamăgit pentru că X. A ex-plica operează cu-pentru sens, a ex-plana operează cu-pentru adevăr.

pag. 341

originar hostility

traducere ostilitate

translație ostipitalitate

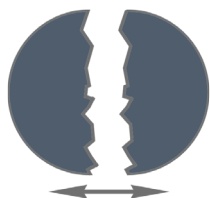
pseudo—de-ce

jocul lui Derrida de a-l uni pe „ostilitate” și pe „ospitalitate”. Ce este acest proces a-l atacului, a-l ostilității? De unde vertijul său? De unde justificarea atacului (vezi Kant asupra războiului în Judecare)?

Figural

Nu aş fi expresat, printr-o formă de figuralitate, încadrarea elementelor şi a relaţiilor dintre ele discutate în *Viaţa Minţii* dacă Hannah Arendt însăşi nu s-ar fi folosit de două ori de figural, şi dacă nu aş avea această suspiciune proprie că Platon însuşi ar fi utilizat mai mult imaginea, forma, figura, doar dacă ar fi avut posibilitatea de trasare vectorială, matematic-geometrică, a imaginii („să nu intre aici cei fără geometrie”). Putem să ne imaginăm cum ar arăta un Timaios ilustrat infographic. Figurile din lateral şi de mai jos au fost extrase tentativ din text şi sunt mai mult o încercare de cuprindere post-citire (inerent reductivă, nici măcar minimală), decât o ofertă de ghidaj interpretativ; dacă schema de funcţionare a unei unităţi centrale de procesare în silicon implică o complexitate năucitoare, nu putem spera ca trei figuri de aici să poată explana mintea umană (sau măcar să facă dreptate la cele cinci sute de pagini ale Hannei Arendt).

Gândire

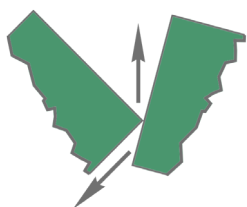


Acum zece (douăzeci?) de mii de ani, poate, unul dintre noi şi-a văzut umbra şi a recunoscut (ştiut? gândit?) că este chiar umbra sa. Iar umbra a început să-i vorbească. —

Sigur, nu ştim de unde a început conştiinţa de sine a omului, dar ştim că de pe undeva din jurul lui Socrate (acum 2.400 de ani) am aflat

că, fiecare dintre noi, „suntem” doi, anume, un doi-între-unu. Fie că „celălalt” ne aşteaptă acasă, sau ne urmăreşte asiduu, ne ia mereu la întrebări. A gândi e a fi în această tensiune permanentă de unire-despărţire mereu amânată: dacă „ne” „unim” cu „celălalt” e egal cu a „ne” „despărţi”: a fi unul e a înceta întrebarea întrebării: a înceta gândirea.

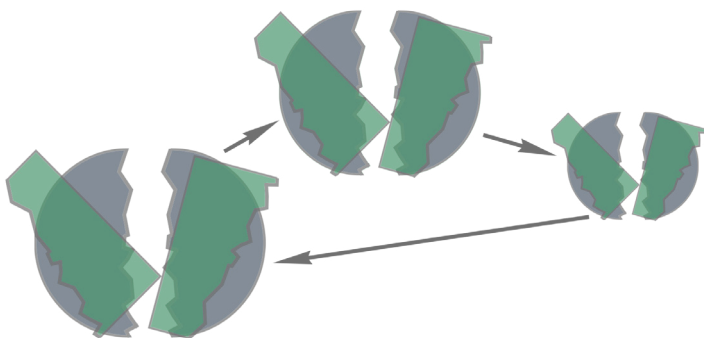
Voire

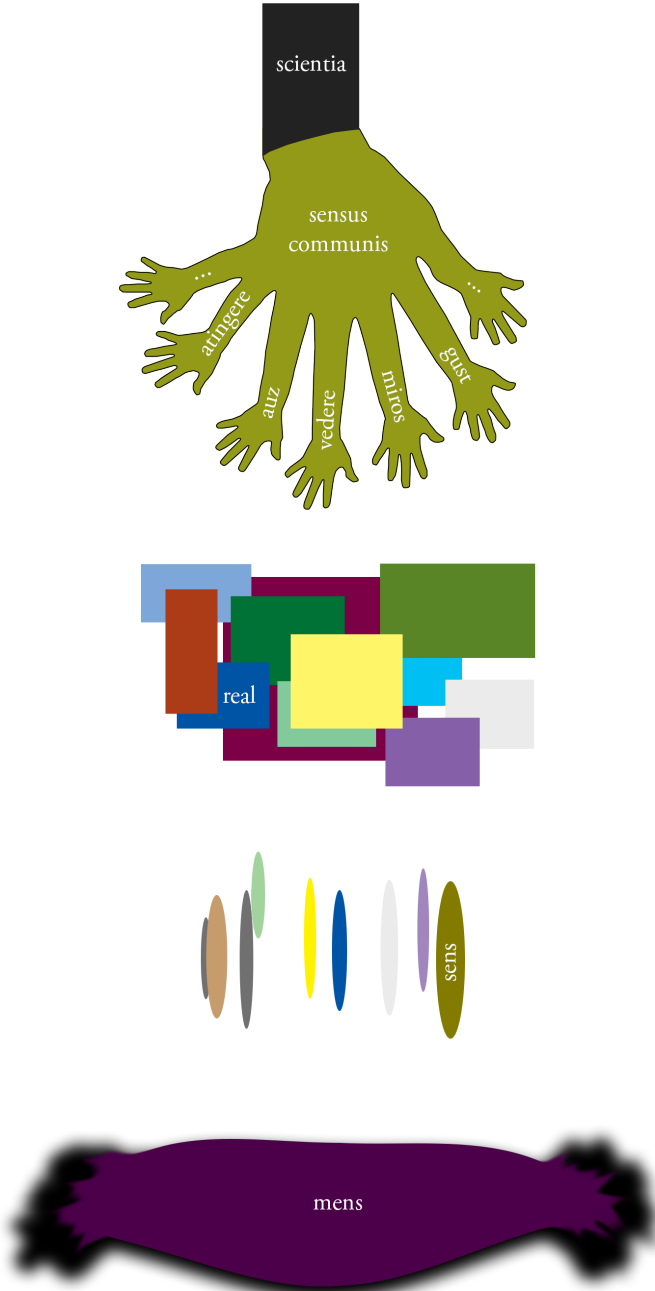


Vreau! Voiesc! nu pot. — acest „nu pot” nu e însă datorită unei limitări a puterii, fiindcă voirea este putere. „Nu pot” apare chiar din voirea mea, fiindcă fiecare voire cheamă, aduce cu sine o ne-voire, o contra-voire. Astfel, cele două se vor ciocni, iar, în final, vom voi cu-pe una dintre ele pentru a nu voi nimic-itatea.

Judecare

Gândesc-voiesc aici de unde sunt, iar tu o faci de unde ești. Doar dacă aş putea să mă pun în locul tău!, dar este ocupat. — Discursul empatiei nu poate fi decât inefficient, când nu e ridicol, însă mutarea dintr-o poziție în alta într-un exercițiu de enlărgire a minții e real-posibil, e numit: judecare.





Suntem (aruncați sau nu) într-o lume a apariției (dreptunghiurile multi-culore), aceste apariții ne formează „realul” nostru (de pildă, spectrul vizual între 380 și 750 nanometri lungime de undă pentru vedere). Prindem acest „real” folosindu-ne de aparatul senzorial (degetul-mână „vedere”, care este inadecvat la rectangularitatea „real”-ului, dar pe care îl poate totuși mânui). Cele 5 simțuri clasice (atingere, auz, vedere, miros, gust) împreună cu celelalte 10-15 simțuri (propriocepție, chimiocepție, echilibrocepție, magnetoccepție, etc.) formează un „simț comun”, „sensus communis”, care este baza, fie prin confirmare, fie prin negare (experiențele contra-intuitive din fizica cuantică, de pildă) pentru orientarea cognitiv-științifică, „scientia”: faptul de a ști cum și ce este X înăuntru și în afara orizontului de real uman (văd lumina de dimineață care se reflectă poetic în roua de pe frunza florii, și știu că este o undă electromagnetică, și știu că emoția simțită este un răspuns neurochimic corelat la stimulul prezent și la narațiunea vieții mele: alte dimineți ce au fost sau vor urma).

„Scientia” este un monolit adecvat și/sau care poate fi adecvat (prin crearea de instrumente-proteze) la adăpararea rectangularității „real”-ului și a celorlalte rectangularități care sunt dincolo de acesta dar încă în realitate (spectrul non-vizual sub 380 sau peste 750 nanometri, de pildă).

Acest mecanism (real — simțuri — sensus communis — scientia) lucrează cu adevăr.

A doua parte (real — sens — mens) lucrează cu sens.

În „real” și pe lângă acesta, în „golurile” lăsate de dreptunghiurile realității, poate fi găsit „sens”-ul. Atunci când simțurile-sensus communis-scientia încearcă să prindă „real”-ul sau alte rectangularități ale realității, „sens”-ul scapă (printre degete, pentru a spune astfel), acesta se scurge și are nevoie să fie cules de o „plasă” (de siguranță?). „Plasa”, textura continuă, non-discretă (spre deosebire de mecanismul „scientia” care operează doar în discret și cu discreți), nu își poate păstra continuitatea, se destramă (ca pânza Penelopei), decoerează (ca o superpoziție cuantică), iar pentru a fi „rețesută” are nevoie de activitatea continuă, mereu în nevoie de re-înnoire a gândirii-voirii-judecării.

